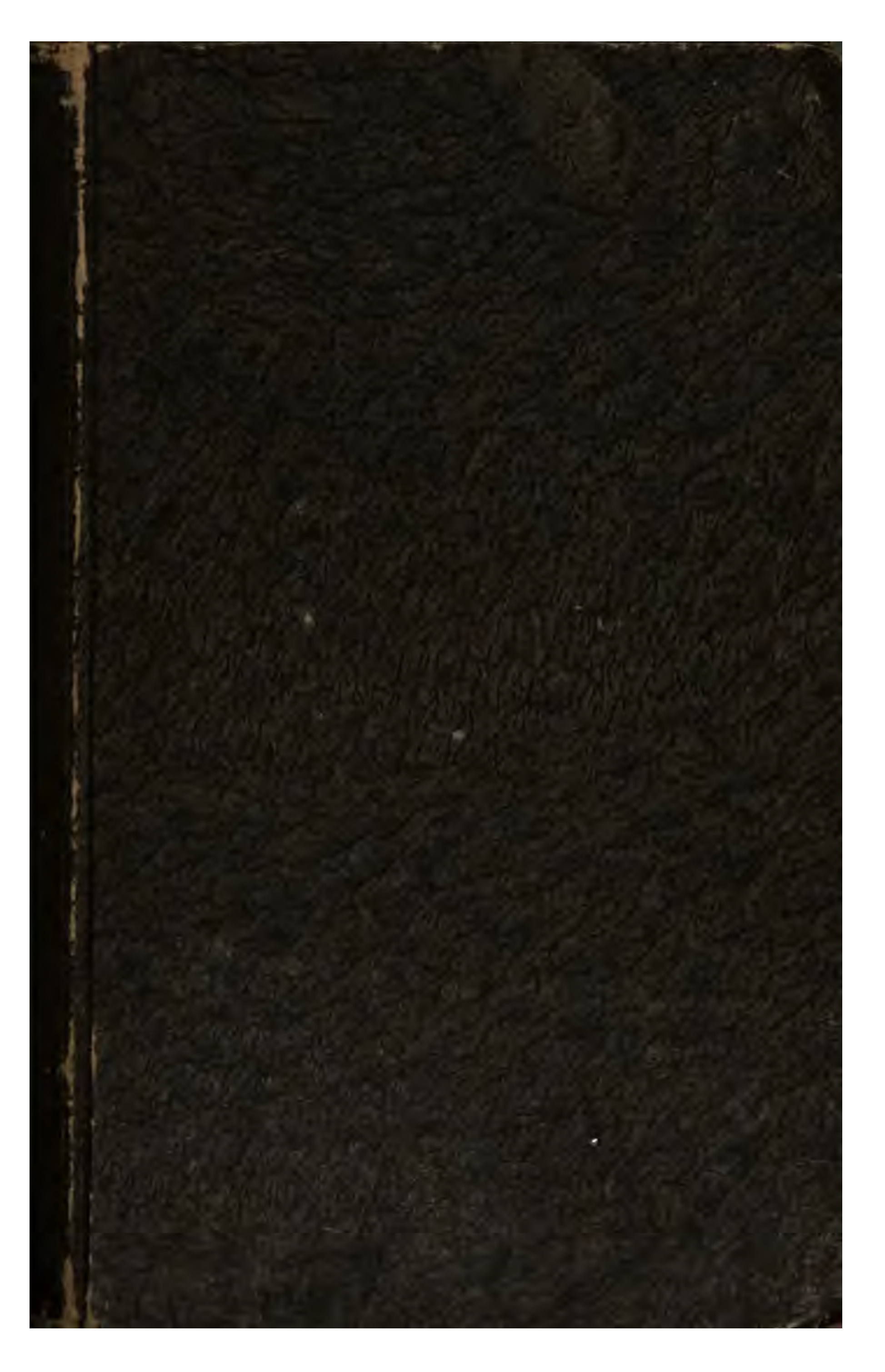
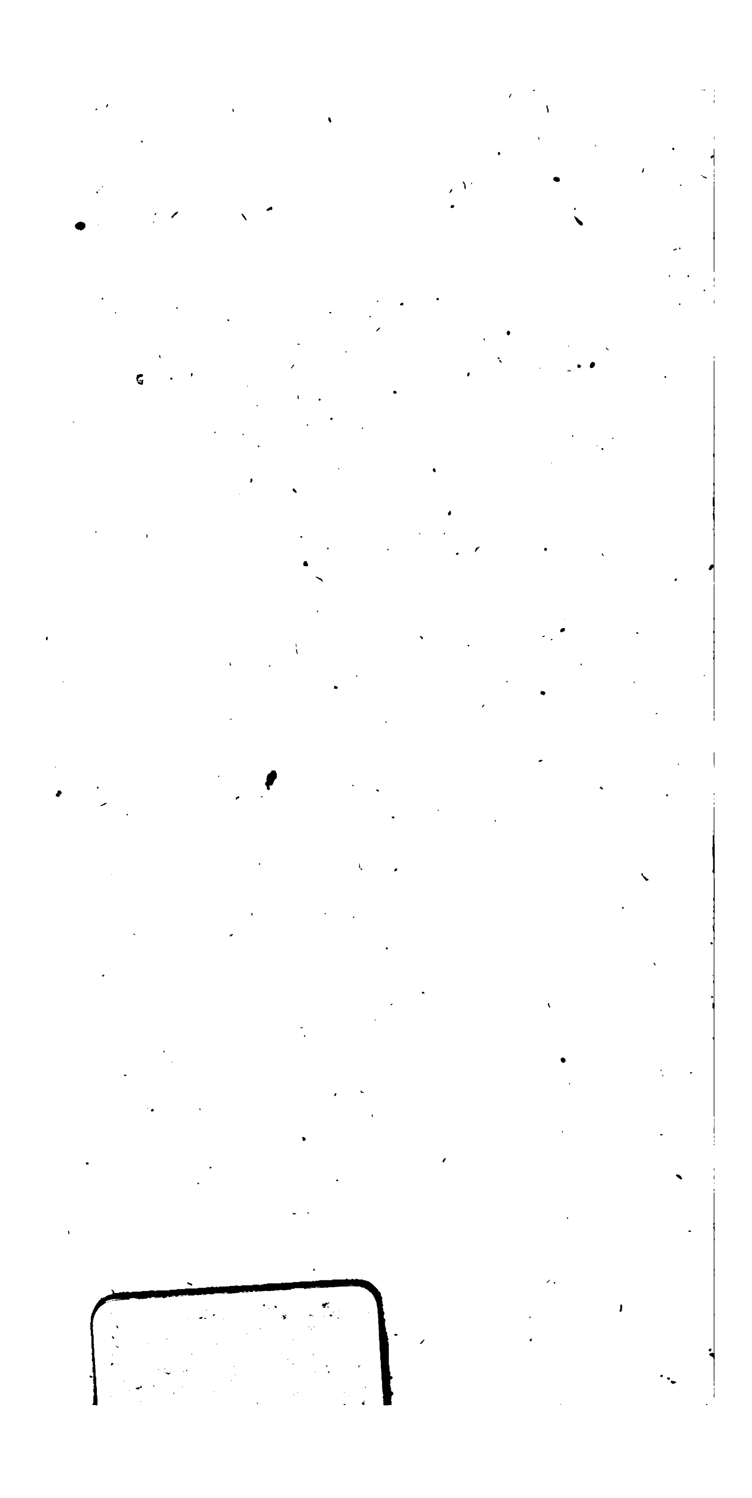




J. Josenhans 1834.

Beiträge
zur
Einleitung in das Alte Testament

von

Wilh. Martin Lebrecht de Wette.

Mit einer Vorrede
von dem
Herrn Geh. Kirchenrath D. Griesbach.

Erstes Bändchen.

Halle 1806
bey Schimmelpfennig und Compagnie.

Kritischer Versuch
über die
Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik
mit
Hinsicht auf die Geschichte
der
Mosaischen Bücher und Gesetzgebung.

Ein
Nachtrag zu den Vaterschen Untersuchungen
über den Pentatuch

von

Wilh. Martin Lebrecht de Wette
Dr. der Philos. und Privatdocent zu Jena.

Halle 1806
bey Schimmelpfennig und Compagnie.

Vorrede.

Der gelehrte und scharfsinnige Verfasser gegenwärtiger Schrift übergiebt hier dem gelehrten Publikum eine Reihe sich auf einander beziehender Untersuchungen, deren jede für sich betrachtet wichtige und der sorgfältigsten Prüfung würdige Gegenstände betrifft, und die zusammen genommen Resultate geben, welche um so mehr Aufmerksamkeit verdienen, je verschiedener von den gewöhnlichen die Ansichten der Geschichte der alttestamentlichen Bücher, und selbst des gesammten mosaischen Cultus sind, welche sie darbieten. Zwar weiß der Herr Verfasser selbst sehr wohl, daß nicht alles, was er zu Er-

reichung seines Zwecks beibringen mußte, durchaus neu ist; er erkennt mit Dankbarkeit die Verdienste seiner Vorgänger. Aber daß er auf dem von Andern ausgespäheten und mit Glück versuchten Wege bedeutende Fortschritte gemacht, manches, was man nur ahnete, durch geschickte Entwickelung und Zusammenstellung vorher nicht genug beachteter Beweise zu einem höheren Grad der Wahrscheinlichkeit erhoben, manche, obgleich auf Vorurtheilen beruhende, dennoch herrschende Meinung muthig bestritten, und nicht wenige wirklich neue Aussichten eröffnet habe, wird jeder sachkundige Leser sehr bald selbst finden.

Es würde daher dieses Buch seinen Weg in das Publikum gefunden und die Aufmerksamkeit unbefangener Forscher auf sich gezogen haben, ohne daß es hierzu in irgend einer Hinsicht meiner Vermittelung bedurft hätte. Auch ich selbst würde, diesmal eben so wie bey andern Gelegenheiten, das immer etwas anmaßend scheinende Geschäft, einen andern Gelehrten gleichsam bey

den Lesern einzuführen, lieber von mir abgelehnt haben. Allein es schien mir billig, daß über die Entstehung dieses Buchs einiges gesagt werde, was ein Dritter mit mehr Schicklichkeit als der Verfasser dem Leser sagen kann.

Schon vor längerer Zeit theilte mir Hr. Dr. de Wette eine Schrift mit, worin er ausführlich aus innern und äußern Gründen zu beweisen suchte, daß das zweite, dritte und vierte Buch Mose eben so, wie jetzt von dem ersten ziemlich allgemein zugestanden wird, eine Sammlung sehr verschiedener, ursprünglich weder zusammen gehöriger, noch immer unter einander harmonirender Aufsätze sey; daß das Deuteronomium einen ganz andern Verfasser habe, und für sich ein Ganzes ausmache, in dem ein Geist wehe, der von dem der drey andern Bücher merklich sich unterscheide; daß die Abfassung des Pentateuchus in seiner jetzigen Gestalt in eine weit spätere Zeit zu setzen seyn möchte, als selbst diejenigen Gelehrten, welche ihn Mose absprechen, anzunehmen pflegen; daß dieser Behauptung weder

der samaritanische Pentateuchs nebst dem vermeintlich uralten Haß der Samariter gegen die Juden, noch die Auffindung des Gesetzbuchs im Tempel zur Zeit Josias, noch sonst etwas in den historischen Büchern des alten Testaments, wofern sie richtig verstanden würden, entgegen stehe, bloß manche Erzählungen in den Büchern der Chronik ausgenommen; daß aber gegen das Alter und die durchgängige Glaubwürdigkeit dieser Chronik erhebliche Zweifel sich aufstellen ließen. Ueber diese (frühere) Schrift wünschte der bescheidene Verfasser mein Urtheil, und, ob sie wohl des Drucks werth seyn möchte, zu hören. Da er seine Untersuchungen gründlich, unbefangen, mit Beobachtung der Regeln der historischen Kritik, und ohne Beimischung aus der Luft gegriffener Hypothesen angestellt hatte; und da auch das gefundene Resultat auf jeden Fall einer sorgfältigen Prüfung gelehrter Männer mir werth schien, so konnte ich nicht anders, als ihn ermuntern, die letzte Hand an sein Werk zu legen, und es dem Druck zu übergeben.

Während der Ausfertigung der Handschrift und der Unterhandlungen mit einem Verleger war die treffliche Abhandlung über Moses und die Verfasser des Pentateuchs in dem dritten Theil des schätzbaren Vater'schen Commentars über den Pentateuch erschienen. Bestürzt — halb erfreut, und halb erschrocken — eilte mein junger Freund zu mir, das ehrenvolle Unglück, das sein zum Druck nun völlig fertig liegendes Buch betroffen habe, mir anzukündigen. Erfreulich und sehr schmeichelhaft war es für ihn, daß er, ganz unabhängig von dem berühmten Hallischen Gelehrten und gleichzeitig mit demselben, bey seinen Untersuchungen über den Pentateuch denselben Weg, was das Wesentliche betrifft, eingeschlagen hatte, und in der Hauptsache zu demselben Resultate gelangt war. Gewiß ein Umstand, der für die Regelmäßigkeit des Ganges beider Forscher, und gewissermaßen selbst für die Wahrscheinlichkeit des Beiden gemeinschaftlichen Fundes spricht. Aber niederschlagend war es

der zu neuen Ansichten durch mühevolle Anstrengung sich emporgearbeitet zu haben glaubt, und dem alle Gründe seiner Behauptungen im glänzendsten Lichte vorschweben, eine allzustrenge Forderung seyn würde, wenn man ihm auferlegen wollte, sein frohes Εὕρηκα! mit eben der gelassenen Kaltblütigkeit auszusprechen, die er, so lang er im Forschen und Abwägen der Gründe und Gegengründe begriffen ist, allerdings sich zur Pflicht zu machen hat. Doch auch selbst der Ton unsers Verfassers unterscheidet sich von dem absprechenden, schneidenden, den man nur zu oft in unsern Tagen hören muß, eben so vortheilhaft, als der nüchterne Ernst, den er bey seinen Untersuchungen bewies, gegen die Frivolität mancher Bestreiter der Aechtheit und Glaubwürdigkeit der alttestamentlichen Bücher, so wie gegen die Phantasiereichen Gebilde eines Dupuis, oder gegen die aufgethürmten Hypothesen-Gebäude mancher Schriftsteller absticht.

Und doch könnte es vielleicht gutgesinnte religiöse Leser geben, denen eine freimüthige,

wenn gleich noch so ernsthafte und bescheidene Untersuchung, die solche Resultate giebt, bedenklich, ja gefährlich scheinen möchte. „Wie? — möchten sie denken — man begnügt sich nicht mehr, die Sammlung und Aneinanderreihung der einzelnen Aufsätze, aus welchen der Pentateuch bestehen soll, Mose abzusprechen, sondern man will nun auch den Aufsätzen selbst, oder wenigstens doch dem größten Theil derselben, ein späteres Zeitalter anweisen! Man macht Einwendungen nicht mehr gegen das Gesetzbuch allein, sondern auch gegen die Gesetzgebung selbst, und will bezweifeln, ob auch Mose der Urheber aller im Pentateuch verzeichneten Anordnungen und Gesetze sey, welche so lange bey Juden und Christen in so hohen Ehren gehalten wurden, und über deren tiefe Weisheit und politische sowohl als religiöse Zweckmäßigkeit so viel Gelehrtes und Scharfsinniges geschrieben worden ist! Man will nicht mehr dabey stehen bleiben, zu behaupten, daß jener sinnlich prächtige und durch seinen Glanz Ehrfurcht vor Je-

hovah gebietende levitische Kultus, in welchem unsre frommen Vorfahren so viele Vorbilder auf Christus bewunderten, zuweilen auf eine Zeit lang bey den Israeliten in Vergessenheit gekommen und vernachlässigt worden sey; sondern man wird es dreist, es noch problematisch zu finden, ob jener Cultus mit dem vollständigen dazu gehörigen Apparat, und mit allen den vielen gottesdienstlichen Personen, Ceremonieen, Feyerlichkeiten 2c., wie das alles im Pentateuch beschrieben ist, zu Mose's Zeit wirklich schon da gewesen, ja, ob es auch nur in Davids und Salomo's Tagen zur völligen und consistenten Einrichtung damit gekommen; oder ob nicht vielleicht in späterer Zeit erst, nach Maaßgabe einiger fragmentarischen uralten Aufzeichnungen und der Priestertradition, mit Berücksichtigung der seit Mose unendlich veränderten Zeiten, Umstände, Bedürfnisse und Möglichkeiten, nach priesterlichem Ermessen der ursprünglich weit einfachere israelitische Cultus zu einem so prachtvollen und ceremoniösen Tempeldienst erweitert worden

den sey; und ob man also in jenen mosaisch genannten Büchern in Hinsicht auf den öffentlichen Cultus nicht vielleicht auch eher die Ideale späterer Priester, als reinhistorische Beschreibungen des in der Wüste schon vorgeschriebenen und eingeführten Gottesdienstes vermuthen dürfe! Ferner, — wird man sagen, — hat man nicht mehr daran genug, daß in den älteren Büchern Mythen den Erzählungen beigemischt seyn sollen, und daß so manches, was doch ganz wie schlichte Historie aussieht, für Poesie ausgegeben wird; nein, man erlaubt sich nun sogar auch, bey offenbar geschichtlichen Erzählungen selbst der späteren Bücher, z. B. der Chronik, zu argwöhnen, der Castengeist könne wohl einen Priester verleitet haben, den simpeln historischen Relationen hie und da einiges auf den früheren Cultus der Vorfahren sich Beziehende einzuschalten, oder das Vorgefundene nach seiner priesterlichen Ansicht zu erweitern, auszuschmücken und zu modificiren! Wenn solche Vermuthungen, Meinungen, Behauptungen sich verbreiten, wo

wird das enden? Und käme man damit zu Stande, den Heiligenschein dem Judaismus vollends abzustreifen, müßte dann nicht auch der auf jenem beruhende Christianismus in offenbare Gefahr gerathen?"

Ich dächte doch nicht; und glaube auch kaum, daß Paulus, in unsre Zeiten und Lagen versetzt, es denken würde. Wenigstens über den mosaischen Heiligenschein, und den Zweck der von Mose übergehängten Decke äußert der Apostel 2 Kor. 3, 7. 13. etwas freie Gedanken, die wohl manchem damaligen Judenchristen sehr bedenklich geschienen haben mögen. Zwar bezeigt er dem Befreier, Anführer und Gesetzgeber seiner Nation alle gebührende Achtung, und redet mit Bewunderung von dessen Großthaten und zweckgemäßen Anstalten; aber er hält diese ihren Zeiten und Zwecken angemessene Institute doch nur für wesenlosen Schatten, auf den das Gehaltvollere erst habe folgen sollen. Er verkennet nicht die Hand Gottes in Mose's Unternehmungen und Anordnungen, die sich auf den Cul-

tus beziehen; aber er verhehlt nicht das Unvollkommene derselben, und setzt ihren Werth nur darin, daß sie auf das Bessere, dessen jene Zeiten noch nicht fähig gewesen waren, vorbereiteten, und daß Mose als ein strenger Aufseher betrachtet werden könne, der die Nation während ihrer Unmündigkeit in Zucht und Ordnung erhalten sollte, bis sie dem Pädagogen entnommen, und dieser verabschiedet werden konnte. Das Gesetz ist ihm nur ein todter und tödtender Buchstab, von dem er den viel wichtigeren und in weit erhabnerer Würde glänzenden Geist, das Evangelium, scharf unterscheidet. Jenes Gesetz findet er ganz brauchbar zum Schrecken für Vatermörder, Muttermörder, Knabenschänder, Meineidige, Lügner u. s. w., und in dem levitischen Kultus erblickt er ein dienliches Mittel, das Andenken an Jehovah und irgend eine, obgleich unvollkommene Verehrung desselben unter den Israeliten zu erhalten, auch ihnen Anlaß zu einigem Nachdenken über ihre moralischen Mängel und Bedürfnisse zu geben; aber sehr eifrig

behauptet er, daß jenes Gesetz die Herzen nicht bessere und veredle, und dieser Cultus die Gewissen nicht beruhige, sondern daß erst durch Christum und seine Religion die wahre δικαίωσις und τελείωσις habe bewirkt werden können, und nun Gesetz und levitischer Cultus für antiquirt und abrogirt zu achten sey. Kurz, der Apostel sahe wohl ein, daß das Christenthum damals aus nichts anderem als dem Judenthum habe hervorgehen können, und daß es, bis es selbst fester gewurzelt und gleichsam erstarket sey, des gereinigteren Judenthums als einer Stütze, an welche es sich vor der Hand lehnen könne, bedürfe; allein augenscheinlich ging sein ganzes unablässiges Bestreben dahin, die möglichste Trennung beider zu befördern und zu beschleunigen, damit der Christianismus vom Judaismus, den historischen Zusammenhang abgerechnet, ganz unabhängig werden möge. Freilich setzte der Zögling Gamaliels die historische Richtigkeit der jüdischen Geschichte nach dem Buchstaben der von den Vätern überkommenen heiligen Urkun-

den voraus, und begnügte sich mit gelegentlichen Deutungen und Nutzanwendungen, wie sie seinem großen Zweck gemäß waren. Aber wie könnte dies anders seyn? Historisch kritische Untersuchungen über das bestimmte Alter und die eigentliche Entstehungsart jener Bücher lagen eben so weit außer seinem Gesichts- und Wirkungskreise, als philologisch kritische Untersuchungen über den ursprünglichen Text. Könnte aber Paulus in unsern Tagen wieder kommen, und sich unter uns in Hinsicht auf unsre literarische und religiöse Lage und Bedürfnisse orientiren, gewiß er würde mit unserm Verfasser nicht zürnen, der die von dem Apostel so eifrig behauptete Geringhaltigkeit des Levitismus und die Rechtmäßigkeit der Abschaffung desselben ebenfalls, nur auf andre Art und für andre Leser und Zeiten, darthut. Nicht zu gedenken, daß die Untersuchungen unsrer neuern Gelehrten ganz dazu geeignet sind, den Stoff auf einmal wegzuräumen, aus welchem man zahllose Zweifel, Einwendungen und Spöttereien über die in den Bü-

chern des alten Testaments enthaltenen Erzählungen gebildet, und dann sich und andere zu überreden gesucht hat, es sey dadurch der jüdischen nicht nur, sondern auch selbst der christlichen Religion eine gefährliche Wunde beigebracht worden.

Möge es der Vorsehung gefallen, den geschickten und thätigen Herrn Verfasser bald in eine Lage zu versetzen, in welcher er sorgenfreier und durch günstigere Umstände aufgemuntert, mehrere Früchte seiner Studien liefern könne, wie sie zu erwarten diese Erstlinge uns berechtigen. Jena, im Jänner 1806.

D. Joh. Jak. Griesbach.

Histo-

Historisch-kritische Untersuchung

über die

Bücher der Chronik.

Einleitung.

Wenn der Forscher der Israelitischen Geschichte gerechte Klage führen muß über den Mangel gleichzeitiger, hinlänglich beglaubigter Geschichtsquellen und über die Mangelhaftigkeit und Einseitigkeit der uns zu Gebote stehenden Relationen: so sieht er sich noch bey Benutzung derselben in nicht geringe Schwierigkeiten verwickelt. — Für den größten Zeitraum der Israelitischen Geschichte, von David bis zum Babylonischen Exil, sind uns zwey Relationen hinterlassen, die der BB. Samuels und der Könige und die der Chronik; wir sollten hoffen können, daß mit dieser Periode die Geschichte, der mythischen Dämmerung entstiegen, sich endlich im wahren historischen Lichte zeigte, um so mehr, da uns eine gedoppelte Relation zu Gebote steht: aber eben dieser scheinbare Reichthum an Nachrichten, der uns

mehr Sicherheit geben sollte, bringt in die Geschichte Widersprüche, Unsicherheit und Zweifel.

Die Relation der BB. Samuels und der Könige und die der Chronik stehen mit einander in Widerspruch; und zwar nicht bloß in einzelnen Nachrichten (was sich vielleicht leicht übertragen ließe), sondern im Ganzen der Geschichte.

Das wichtigste Augenmerk für den Forscher der Israelitischen Geschichte muß die Geschichte der Religion und des Gottesdienstes seyn. Die Religion ist die Blüthe und Frucht der ganzen Israelitischen Geschichte, durch sie hat sich die unbedeutende Nation der Juden zum universalhistorischen Rang erhoben und alle uns zu Gebote stehende Materialien ihrer Geschichte können nur religionsgeschichtliches Interesse haben. Aber gerade in Hinsicht auf die Religion und den Cultus stehen jene Relationen mit einander in Widerspruch: das Bild, das die eine von dem gottesdienstlichen Zustande der Juden giebt, ist ganz verschieden von dem, welches in der andern dargestellt ist.

Um die Differenz vorläufig kurz auszudrücken, die wir im Verfolg unserer Untersuchungen genauer aus einander setzen werden, so stellt uns die Chronik den Zustand des Gottesdienstes von David an ganz

Mosaisch-levitisch, wenn auch mit periodischen Unterlassungen, dar, so wie sie auch das Mosaische Gesetzbuch früher aufführt, da hingegen die BB. Samuels und der Könige wenig oder gar nichts von diesem levitischen Cerimonien-Wesen, hingegen weit mehr Unterlassungen und Uebertretungen der levitischen Gesetze angeben und überhaupt mehrere Spuren einer unpriesterlichen Freiheit des Cultus zeigen.

Dieser Widerspruch ist, so viel ich weiß, noch von Niemandem erkannt worden, aber mehr weil man ihn nicht hat anerkennen wollen, als weil er nicht leicht zu entdecken wäre. Man ist mit Vorurtheil an die Vergleichung beider Relationen gegangen, und hat die Widersprüche, die sich aufdringen, vereinigen zu müssen geglaubt; und freilich wenn man darauf ausgeht, so kann die Vereinigung wohl nothdürftig gelingen.

Zwey falsche Voraussetzungen, von denen man gewöhnlich ausging, scheinen den Geschichtsforschern den Widerspruch verdeckt zu haben, der zwischen beiden Relationen obwaltet. Zuvörderst nahm man die Aechtheit der Mosaischen Bücher an, oder doch wenigstens die Aechtheit der in denselben als Mosaisch aufgeführten Gesetzgebung, man zweifelte nicht, daß der Zustand des religiösen Cultus, wie ihn der Le-

viticus gebietet, schon in der Arabischen Wüste da-
gewesen, und sich auch in der folgenden Zeit erhal-
ten; man glaubte also gern der Chronik, die diesen
levitischen Cultus, noch weit mehr ausgebildet, in
der Geschichte aufzeigt; man wunderte sich, daß die
BB. Samuels und der Könige dieses levitische Bild
vom Cultus nicht darstellen, fand aber bald die Aus-
kunft, daß diese Bücher nur darum so vieles ver-
schwiegen, was die Chronik berichtet, weil ihr Ver-
fasser nicht, so wie der der Chronik, die Geschichte
der Religion und des Cultus zu seinem Augenmerk
gesetzt habe: die zweite falsche Voraussetzung. So
glaubte man die Relation der BB. Samuels und
der Könige aus der Chronik nur ergänzen zu müssen,
und der Widerspruch war verschwunden.

Die Meinung, daß der Verfasser der BB.
Samuels und der Könige den gottesdienstlichen Ge-
sichtspunkt nicht habe, ist wirklich ganz ungegrün-
det. Zum Voraus läßt sich erwarten, daß ein Jü-
discher Erzähler, der nichts Wichtigeres und Merk-
würdigeres kannte als seinen Tempel und Cultus,
auch alles angeführt haben werde, was darauf Be-
zug hat; bey den Juden concentrirte sich alles auf
die Religion, und alles war mit derselben aufs in-
nigste verschlungen: wie sollte ein Geschichtschreiber

gerade diese wichtige Seite seiner våterlichen Geschichte aus dem Auge gelassen haben? Und wirklich unterlassen auch diese Bücher nicht bey jeder Gelegenheit von dem Zustande des Gottesdienstes Nachricht zu geben. Umståndlich berichten sie die feierliche Translocation der Bundeslade, die Errichtung der Stiftshütte zu Jerusalem, den Bau und die Einweihung des Tempels, sie charakterisiren jeden König nach seiner Religiositåt, sie berichten mit Freimüthigkeit, obschon mit mißbilligendem Unwillen, die eingeschlichenen (oder vielmehr noch immer obwaltenden) Mißbråuche, und rühmen die unter den frommen Königen vorgenommenen Reformen des Cultus. In der Regel sind sie zwar in diesen Berichten kürzer als die Chronik; dagegen haben sie auch einigemal weit speciellere Angaben, z. B. von der Reform unter Josias (2 B. der Könige, 23.). Wir sind also durchaus nicht berechtigt, anzunehmen, daß der Verfasser dieser Bücher der Kürze halben oder aus Mangel an Interesse manche gottesdienstliche Nachrichten verschwiegen; er sucht weder die Kürze, noch fehlt es ihm an Interesse.

Um uns aber auf den ganz richtigen Gesichtspunkt zu stellen, von welchem aus die beiden Relationen zu betrachten sind, so müssen wir die Voraus-

setzung der Aechtheit der Mosaischen Bücher aufgeben, und sie wenigstens problematisch lassen. Stellen wir uns auf den Punkt, als wollten wir, von jeder vorgefaßten Meinung frey, von der Geschichte uns erst belehren lassen, ob und wenn die Mosaischen Bücher und die Mosaische Gesetzgebung in der Ausbildung, wie sie in diesen Büchern enthalten ist, dagewesen seyen; geben wir der Möglichkeit Raum, daß der religiöse Cultus der Israeliten noch zu Davids und Salomos Zeit und noch später hin in einer freiern einfachern Form bestanden haben, und erst später zu dem levitischen Cerimonien- und Priesterwesen ausgebildet worden seyn könne: so wird uns das Verhältniß der beiden Relationen ganz anders erscheinen, und die Differenz, die zwischen beiden obwaltet, nicht mehr scheinbar seyn.

Allerdings ist ein Widerspruch zwischen beiden Relationen um so weniger zu erwarten und, wenn er gegründet seyn sollte, um so sonderbarer und auffallender, da diese Relationen übrigens mit einander ganze Stellen hindurch wörtlich harmoniren und die eine aus der andern geflossen zu seyn scheint. Ganze Kapitel der frühern Bücher finden wir in der Chronik wieder, und neben und in dieser wörtlichen Uebereinstimmung entdecken sich jene widersprechen-

den Abweichungen. Vielleicht giebt uns gerade dieses sonderbare Verhältniß Aufschluß über die Glaubwürdigkeit beider Relationen; vielleicht läßt sich entdecken, aus welchen Quellen sie geschöpft sind, wie die eine aus der andern entstanden, und auf welche Weise sie modificirt worden, wornach sich dann unser kritisches Urtheil richten könnte.

I.

Genetisches Verhältniß der beiden Relationen.

1.

Verhältniß des 2 B. Samuels zu dem 1 B. der Chronik.

Von Sauls Tod und Davids Thronbesteigung an treten beide Bücher in das sonderbare Verhältniß einer, ganze Stellen hindurch wörtlichen Harmonie und einer oft wichtigen Differenz. Das Verhältniß läßt sich auf folgende Punkte zurückführen *):

1. Ganze Stellen harmoniren (manche Abweichungen abgerechnet) wörtlich. Diese sind:

1 Sam. 31.	1 Chr. 10, 1 — 12.
2 Sam. 5, 1 — 10.	— 11, 1 — 9.

*) Am besten lehrt es eigene Ansicht. Ausführlicher findet man die Vergleichung in Eichhorns Einl. Th. 2. S. 498 ff., die ich nachzusehen bitte.

2 Sam. 5, 11 — 25.	1 Chr. 14, 1 — 7.
— 6, 3 — 11.	— 13, 1 — 14.
— 7.	— 17.
— 8.	— 18.
— 10.	— 19.
— 11, 1.	— 20, 1.
— 12, 30. 31.	— — 2. 3.
— 21, 18 — 22.	— — 4 — 8.
— 23, 8 — 39.	— 11, 10 — 41.
— 24.	— 21.

2. Wie schon diese Tafel lehrt, sind die harmonirenden Stücke in dem einen Buche anders geordnet, als in dem andern. Jedes Buch schaltet zwischen dieselben seine eignen Erzählungen ein, so wie denn jedes nach einem eignen Gesichtspunkt gearbeitet zu seyn scheint. Das 2 Buch Sam. geht mehr auf das Privatleben Davids ein, die Chronik hingegen giebt weit speciellere Notizen von dem Zustande des Cultus. Auch finden sich auffallende Versetzungen der gleichlautenden Stücke, wie z. B. von dem Verzeichniß der Helden Davids, welches das 2 B. Samuels am Ende (2 Sam. 22, 8 — 39.) die Chronik aber zu Anfang (1 Chronik 11, 10 — 41.) hat, und von der Gesandtschaft Hirams (2 Sam. 5, 11 — 25.), welcher die Chronik eine

sehr sonderbare Stelle angewiesen hat (1 Chr. 14, 1 — 17.).

3. Aber auch selbst in den übrigens gleichlautenden Stücken zeigen sich auffallende Verschiedenheiten. Minder befremdend sind Verschiedenheiten einzelner Ausdrücke, Namen und Zahlen und ganzer Redensarten, wiewohl sie nicht der Nachlässigkeit oder Willkühr späterer Abschreiber beizumessen sind. Sonderbar aber sind solche Differenzen, wo mitten in gleichlautenden Stücken durch Einschaltungen oder Weglassungen die Erzählung eine andere Wendung und einen ganz verschiedenen Charakter erhalten hat, ja sogar zuweilen widersprechend erscheint. Für diese Art von Abweichung sind die Berichte von der Translocation der Bundeslade (2 Sam. 6 und 1 Chron. 13. 15.) und die von der Volkszählung und der darauf erfolgten Pestilenz (2 Sam. 24 und 1 Chron. 21.) die Hauptbeispiele.

Es ist die Frage, wie lösen wir das sonderbare Problem dieser wörtlichen Uebereinstimmung auf der einen Seite und der oft so wichtigen, an Widerspruch grenzenden Abweichung auf der andern? Offenbar bindet beide Bücher ein gewisses Band der Verwandtschaft: von welcher Art aber ist diese? Ist das eine aus dem andern entstanden, oder haben beide

eine gemeinschaftliche Quelle? Und wie erklären wir bey dieser Verwandtschaft diese Verschiedenheit?

Da die Chronik offenbare Spuren eines weit jüngern Alters, als das der BB. Samuels an sich trägt, wie allgemein anerkannt ist, und wie wir unten bestimmt sehen werden, und da die ersten neun Kapitel aus den frühern historischen Werken unsers Canons compilirt zu seyn scheinen *), ja, da das Citat 1 Chron. 29, 29. auf unsere BB. Samuels zu gehen scheint **): so bietet sich einem Unbefangenen auf den ersten Anblick die Hypothese dar, daß die mit dem 2ten Buch Samuels harmonirenden Stücke der Chronik aus diesem selbst compilirt seyen. Allein bei genauerer Betrachtung des zwischen beiden Büchern obwaltenden Verhältnisses stellen sich dieser Hypothese nicht geringe Schwierigkeiten entgegen. Die Auswahl der harmonirenden Stücke läßt durchaus keinen vernünftigen Plan entdecken; der Verfasser der Chronik müßte in der That blind zugegriffen haben: denn vieles, was er nicht aufgenommen hat, hätte eben so gut als manches andere die Aufnahme verdient, und manches hätte wohl zurückbleiben können. Und wie erklären wir die Verschiedenheiten in

*) Eichhorn Einleit. Th. 2. S. 517 ff.

**) Ebend. Th. 2. S. 580.

den gleichlautenden Stellen? Die Vertauschung synonymer Ausdrücke oder dunkeler mit bestimmtern, früherer mit spätern läßt sich allerdings begreifen, aber unerklärlich sind schon die Differenzen in Namen und Zahlen, und noch unerklärlicher ungeschickte Versetzungen, Widersprüche und reelle Abweichungen.

Man mußte also zu der andern Hypothese seine Zuflucht nehmen, daß beiden Büchern eine gemeinschaftliche Quelle zum Grunde liege. Hr. Hofrath Eichhorn hat sie mit sehr viel Witz und Scharfsinn dahin bestimmt, daß ein altes kurzes Leben Davids die Grundlage beider Werke sey, das in jedem mit eigenen Erweiterungen bereichert und nach einem eigenen Plane bearbeitet worden, indem der Verf. der BB. Sam. mehr auf das Privatleben Davids, der Verf. der Chronik hingegen mehr auf den Gottesdienst Rücksicht genommen *).

So scharfsinnig und durchdacht diese Hypothese ist und so viel Wahrscheinlichkeit sie auf den ersten Anschein hat, so kann ich doch nicht umhin, sie zu verwerfen, aus folgenden Gründen:

1. Eichhorn nimmt jene Biographie Davids nur an, weil er sie braucht; es ist keine einzige ge-

*) Einleit. Th. 2. S. 512 ff.

schichtliche Spur da, daß eine solche je existirt habe. — Wer diesen Einwurf nicht triftig finden sollte, der erinnere sich, daß wir uns hier auf geschichtlichem Boden befinden, und eine geschichtliche Erscheinung aufklären wollen.

2. Es ist nicht wahrscheinlich, daß eine Lebensbeschreibung Davids, wenn eine existirt hätte, so dürftig, kurz und unvollständig gewesen wäre, wie die, welche man aus Zusammensetzung der harmonirenden Stücke beider Bücher erhält, und zwar noch dazu so ohne allen Plan und Verstand zusammengestellt, so daß viele der wichtigsten Fakta übergangen gewesen wären, andere hingegen minderwichtige weitläufig gemeldet. Hätte man einmal das Leben Davids besonders aufgezeichnet, so wäre es gewiß ausführlicher, vollständiger und gerundeter ausgefallen. Man setze folgende Stücke zusammen, und sehe, was daraus entsteht, und ob dies ein Leben Davids, wenn auch ein „kurzes", zu nennen sey.

Sauls letzte unglückliche Schlacht und Tod (1 Sam. 31. 1 Chron. 10.) — Davids Salbung zum Könige über ganz Israel zu Hebron (2 Sam. 5, 1 ff. 2 Chron. 11, 1 ff.) — Verzeichniß der Helden Davids (2 Sam. 23, 8 ff. 1 Chron. 11, 10 ff.) —

Translocation der Bundeslade (2 Sam. 6. 1 Chron. 13 und 15.) — Hirams Gesandtschaft an David. Davids Söhne. Ein Sieg gegen die Philister (2 Sam. 5, 11 ff. 1 Chron. 14.) — Davids Vorhaben einen Tempel zu bauen. Nathans Abmahnung und Prophezeiung. Davids Gebet. (2 Sam. 7. 1 Chron. 17.) — Sieg Davids gegen die Philister, Moabiter und Syrer. Gesandtschaft Thois. Unterwerfung Edoms. Davids Beamte. (2 Sam. 8. 1 Chron. 18.) — Ein Krieg Davids gegen die Ammoniter und Veranlassung desselben. (2 Sam. 10. 1 Chron. 19.) — Belagerung und Eroberung der Stadt Rabbah. (2 Sam. 11, 1 und 12, 30. 31. 1 Chron. 20, 1 — 3.) — Drey Kriege mit den Philistern nebst ein Paar Anekdoten (2 Sam. 21, 8 — 22. 1 Chron. 20, 4 — 8.) — Zählung des Volks und Pestilenz (2 Sam. 24. 1 Chron. 21.) — Hierzu fügt Eichhorn noch einige im 1 B. der Könige zerstreut vorkommende Sätze von Davids Tod, um einen Schluß herauszubringen, die mir aber ganz willkührlich aufgegriffen zu seyn scheinen *).

Also dieses Leben Davids, das sich nach Eichhorns Meinung zu einem Ganzen fügen soll, hätte

nichts

*) Einleit. Th. 2. S. 549.

nichts von Davids Geschlecht und Jugend, nichts von seinem Privatleben, nichts von seiner Feindschaft mit Saul, nichts von seiner Regierung über den einzigen Stamm Juda, nichts von seinen sonstigen Widerwärtigkeiten, seiner Entthronung, nichts von seinen letzten Tagen und seinem Tode enthalten; dagegen wären manche Begebenheiten, die nicht besonders interessant und wichtig seyn konnten, gemeldet gewesen, als manche Kriegs- und andere Anekdoten? Wie konnte Jemand ein solches Leben Davids schreiben?

3. Ein Hauptgrund Eichhorns für Annahme eines solchen beiden Relationen zu Grunde gelegten Lebens Davids ist, daß er in den harmonirenden Stücken eine summarische Gedrungenheit und Kürze, hingegen in den differirenden die detaillirteste Ausführlichkeit findet, daß also seiner Meinung nach die harmonirenden Stücke Einen Geist und Charakter tragen. Aber ich finde gerade das Gegentheil. Manche Stücke sind ganz detaillirt, und treten übermäßig und ohne Grund gegen die übrigen hervor. Z. B. die Erzählung von Davids Vorhaben einen Tempel zu bauen, das Stück von der Volkszählung und der darauf folgenden Pestilenz, die Nachricht von der Translocation der Bundeslade; und wenn man in diesen Stücken eine beson-

dere Wichtigkeit und daher diese Ausführlichkeit nöthig finden sollte: so frage ich, warum z. B. Sauls Tod so ausführlich erzählt werden mußte? Würde nicht eine summarische Lebensbeschreibung Davids, wie es die von Eichhorn angenommene seyn soll, Sauls Tod nur mit ein Paar Worten erwähnt haben? So ist mehreres für ein Summarium viel zu weitläufig erzählt. — Ich frage eines jeden Gefühl: ob er aus diesen Stücken ein Leben Davids, das Sinn und Verstand hätte, zusammensetzen kann? Nach meinem Gefühl ist gar kein Princip des Zusammenhanges darin, es reiht sich nichts zusammen, es fällt alles aus einander. Wenn aber Eichhorns Hypothese nur etwas für sich haben sollte, so müßte ein nothwendiger organischer Zusammenhang in diesen Stücken sichtbar seyn, der sie sogleich als integrirende Theile Eines Ganzen ankündigte.

4. Wenn unter den harmonirenden Stücken ein solcher Zusammenhang obwaltete, so müßten sie sich am besten unter sich selbst zusammenfügen, und in jeder andern Verbindung als fremdartig erscheinen. Im Gegentheil aber scheint mir der natürliche Zusammenhang derselben in der in den BB. Samuels enthaltenen Geschichte Davids zu seyn. Es

zeigt sich im Ganzen derselben eine natürliche Ordnung und Folge, und eine verständige Haltung und Oekonomie, so daß man in Allem die Hand Eines Verf. sieht; und wenn die harmonirenden Stücke, allein genommen, ein übel zusammengeflicktes Ganze geben, wie wir gesehn haben: so stellen sie sich gefällig und natürlich in der Geschichte Davids im 2ten Buch Samuels. —

Hierüber kann gestritten werden, man kann diesen Zusammenhang der Kunst des Sammlers des 2 B. Sam. zuschreiben. Aber an einem Beispiele läßt sich unwidersprechlich zeigen, daß der Zusammenhang, den die harmonirenden Stücke in diesem Buche haben, ursprünglich, nicht erst von dem Sammler erkünstelt ist.

Die Nachricht von der Belagerung und Eroberung Rabbas ist im 1 B. d. Chr. mit drey Versen angegeben (Kap. 20, 1 — 3.), die ebenfalls im 2 B. Samuels enthalten sind (Kap. 11, 1 und 12, 30, 31.). Diese drey Verse müßten also die ursprüngliche Relation seyn. Zwischen diese Verse hat aber das 2 B. Samuels die zwey Kapitel lange Geschichte von Davids Ehebruch mit der Bathseba und Urias Tod eingeschaltet, und zwar in einer so natürlichen Verbindung, daß sie jeder Unbefangene für

ursprünglich halten muß. Diese Verse sind der Anfang und das Ende einer Erzählung, von der sie nicht wohl getrennt werden können. Nach Eichhorns Hypothese müßte der Verf. vom 2 B. Samuels, da ihm jenes kurze Leben Davids nur die drey Verse gab, die Erzählung von der Bathseba und von Uria künstlich so hineingeflochten haben. Und in der That wäre ihm dieses Kunststück sehr glücklich gelungen, denn so wie wir die Erzählung lesen, ist Ein Ton und Ein Gang darin unverkennbar. Eine solche Künstlichkeit aber von einem Schriftsteller, wie der Verf. der BB. Samuels ist, zu erwarten, haben wir gar keinen Grund. Ganz gewiß würde er, wenn ihm nur jene kurze Notiz von der Eroberung Rabbas gegeben gewesen wäre, sie unverändert und unverrückt hingestellt und die Geschichte von Davids Ehebruch und Mord ungekünstelt daran gefügt haben. Denn Eichhorns Hypothese selbst ruht ganz auf der übrigens wahren Bemerkung, daß die Hebräischen Geschichtserzähler ihre Quelle nicht sowohl benutzen und bearbeiten, als vielmehr ausschreiben *). — Nehmen wir nun hierzu die Unwahrscheinlichkeit, daß jene drey harmonirenden Verse in dieser Kürze und Dürftigkeit

*) Einl. Th. 2. S. 516.

der Bestandtheil einer eigenen Lebensbeschreibung Davids gewesen seyn sollen: so können wir wohl nicht anders urtheilen, als daß sie im 2 B. Samuels ihre originelle Stellung und Beziehung haben.

5. Wenn Eichhorn bey Annahme seiner Hypothese consequent seyn will, so muß er eben nur das, was beide Relationen mit einander gemein haben, auf jene Lebensbeschreibung Davids zurücktragen und das jedem Buche eigene, als Zusätze der sie bearbeitenden verschiedenen Verfasser betrachten: denn der Hauptgrund für seine Annahme soll eben in der Beschaffenheit der harmonirenden Stücke liegen, nach welcher sie sich zu Einem ursprünglichen Ganzen reihen sollen. Verfahren wir aber so, (verschiedene Ausdrücke und Einkleidungen wollen wir immer fallen lassen, und nur auf das Reelle Rücksicht nehmen,) so erhalten wir nicht immer ein vollständiges verständliches Stück. Instructiv ist in dieser Hinsicht die Erzählung von der Translocation der Bundeslade (2 Sam. 6 und 1 Chron. 13, 15.). Das Gemeinschaftliche beider Relationen giebt durchaus keinen Sinn. Auf den verschiedenen Anfang wollen wir nicht Rücksicht nehmen, da es möglich wäre, daß die Verschiedenheit nur in der Einkleidung

säge. Aber von der Zurücklassung der Lade in Obed Edoms Hause an sind wir, wenn wir ein Gemeinschaftliches suchen, ganz verlassen. — Dagegen scheint die Erzählung des 2 B. Sam. die originelle zu seyn. Dies läßt sich in zwey Punkten mit ziemlicher Zuverlässigkeit bestimmen. 2 Sam. 6, 11 ist bemerkt, daß Jehovah das Haus Obed Edoms um der Lade willen gesegnet habe. Diese Bemerkung ist wichtig und nothwendig, weil sich auf die Nachricht, daß die Lade Segen in Obed Edoms Haus gebracht, David entschloß, sie vollends nach Jerusalem herauf zu schaffen (v. 12.). Beide Verse stehen also in einem nothwendigen Zusammenhange, ohne den letztern ist der erstere müßig. Die Chronik hat aber bloß V. 11. aufgenommen (1 Chron. 13, 14.) und nach ihrer Relation hatte David jenen Beweggrund nicht. Wozu aber berichtet sie uns, daß Obed Edoms Haus gesegnet wurde? — Ist es nicht wahrscheinlich, daß jene zwey so eng verbundenen Verse ursprünglich sind? — Eine andere Differenz läßt ebenfalls auf die Originalität der Erzählung des 2 B. Samuels schließen. Sie berichtet uns, wie David bey der Procession tanzt und singt, wie Michal, die es vom Fenster sieht, es mißbilligt, und den König nachher darüber zur Rede

setzt, und wie schön sich diese dagegen vertheidigt (V. 14 — 16 und 20 — 22.). Die Chronik erwähnt bloß das Tanzen Davids bey der Procession, und wie es Michal in ihrem Herzen mißbilligt, verschweigt aber das letztere, daß sie David darüber zur Rede setzt (V. 29.). Ich glaube aber, daß das erstere sich auf das letztere bezieht, und dadurch erst sein Interesse erhält, und daß ursprünglich beides zusammen erzählt gewesen ist.

Freilich hat sich Eichhorn gegen solche Zweifel vorgesehen; um die mitten in den gleichlautenden Stellen vorkommenden Differenzen zu erklären, nimmt er wieder an, daß seine angenommene Lebensbeschreibung durch viele Hände gegangen, und manche verändernde oder bereichernde Ueberarbeitungen erlitten habe, worauf sie dann in die Hände des spätern Sammlers der Chronik in dieser verschiedenen Gestalt gekommen. — Es giebt Hypothesen, die in unsern Tagen in der theologischen Welt ordentlich Bürgerrecht und das Ansehen von Axiomen erhalten haben. Eine solche ist die der Ueberarbeitung, die man überall annimmt, wo — man sie braucht. Ich kann sie aber immer nur als eine leidige Hypothese betrachten, so lange nicht zureichende Gründe dafür sprechen. Ihre Annahme ist hier aber um

so willkührlicher, da die erste, worauf sie sich gründet, die Hypothese jener Lebensbeschreibung Davids noch nicht erwiesen ist. Leere Hypothese auf leere Hypothese!

6) Endlich, was hätten wir denn durch die Annahme jenes kurzen Lebens Davids gewonnen, wenn sie auch weniger unhaltbar wäre? Sollte sie einen reellen Nutzen haben, so müßte sie Licht auf den historischen Charakter der Chronik werfen; denn um der Neugierde willen unternehmen wir solche Untersuchungen nicht. Aber für die Beurtheilung der Glaubwürdigkeit der Chronik ist durch die Eichhornsche Hypothese nichts gewonnen. Wir wissen nicht, von welchem Verfasser, noch aus welcher Zeit jenes angenommene Leben Davids gewesen; und was die vorkommenden Differenzen beider Relationen betrifft, so ist uns zur Erklärung und Würdigung derselben eben so wenig geholfen, und wir werden darauf getrieben, jede einzelne Differenz zu untersuchen, und uns für die eine oder für die andere Relation nach kritischen innern Gründen zu entscheiden. Endlich über die der Chronik eigenthümlichen Stücke in der Geschichte Davids kann uns jene Hypothese ihrer Natur nach keine Auskunft geben.

Wie schon die Widerlegung der Eichhornschen Hypothese zeigt, ließe es sich weit wahrscheinlicher machen, daß der Verf. der Chronik jene harmonirenden Stellen aus dem 2 B. Samuels compilirt habe.

Die Abweichungen und Widersprüche, so unerklärlich sie scheinen, ließen sich vielleicht der Nachlässigkeit oder dem bösen Willen des Compilators beimessen. Allein wir würden hierin, wenigstens vor der Hand und auf solchem Wege, zu keiner Gewißheit kommen. Wir entschlagen uns daher gänzlich dieser Untersuchung, und halten uns lediglich an das, was vor uns liegt, daß eben die Chronik in vielen Stellen mit dem 2 B. Samuels wörtlich übereinstimmt, und wieder von ihm abweicht, ohne der Entstehungsart dieses Verhältnisses nachzuspüren. Die kritische Vergleichung beider Relationen und die Prüfung ihres historischen Werthes wird uns für die eine oder für die andere entscheiden lassen. Und was die der Chronik eigenthümlichen Nachrichten betrifft (die uns hier besonders interessiren), so müssen sie eben auch für sich selbst sprechen, da wir von allen äußern Gründen entblößt sind, und nicht wissen können, woraus sie der Verf. geschöpft hat.

2.

Verhältniß des 2 B. der Chronik zu den Büchern der Könige.

Auch mit den Büchern der Könige steht die Chronik in dem sonderbaren Verhältnisse einer oft wörtlichen Uebereinstimmung, die aber oft auffallend unterbrochen ist. Eichhorn sucht dies Verhältniß auch hier zu erklären, und wir müssen seine Versuche zu würdigen fortfahren. Sind sie nicht glücklicher und fruchtbarer als die vorigen, so müssen wir sie wenigstens aus dem Wege räumen, damit unsere fernern Untersuchungen nicht dadurch gestört werden.

Wir theilen, um das Verhältniß beider Relationen besser zu betrachten, mit Eichhorn die BB. der Könige in drey Abschnitte.

I. Leben Salomo's.

1 B. der Könige 1—11. 2 Chronik 1—9.

Die übereinstimmenden Stücke sind:

1 Kön. 3, 4—14.	2 Chron. 1, 3—13.
— 7, 46—8, 1—50.	— 4, 17 — 6, 1—40. ausgenommen 6, 11—13.
— 8, 62. 63.	— 7, 4. 5.

1 Kön. 8, 64 — 9, 1. 2.	2 Chron. 7, 8 — 12.
— 9, 6 — 9.	— 7, 19 — 22.
— 9, 17 — 28.	— 8, 4 — 18.
— 10, 1 — 28.	— 9, 1 — 28.

Das Verhältniß ist fast dasselbe, wie zwischen dem 1 B. der Chronik und dem 2 B. Sam. Die gleichlautenden Abschnitte sind verschieden geordnet, die wörtliche Harmonie leidet auch hier und fast mehr als dort Ausnahmen, und es finden sich beträchtliche Einschaltungen und Weglassungen.

Sonderbar aber und diesem Abschnitt eigen sind Uebereinstimmungen einzelner zerstreuter Verse in sonst ganz differirenden Stücken. In den sonst verschiedenen Berichten vom Tempelbau harmoniren die zerstreuten Verse 1 Könige 7, 23. 25. 26 mit 2 Chron. 4, 2. 4. 5. und in den sonst ganz abweichenden Erzählungen von Salomo's Unterhandlung mit Hiram (2 Chron. 2 und 1 Könige 5.) findet sich eine fast wörtlich gleiche Aeußerung Hirams 2 Chron. 2, 11 und 1 Könige 5, 21. Auch scheint 2 Chr. 7, 11 — 22 mit 1 Könige 9, 1 — 9 parallel zu gehen, obgleich nur die vier letzten Verse harmoniren. Noch findet sich in der Chronik eine sonderbare Versetzung der Notiz 1 Könige 10, 26 ff. Die Chronik hat sie außer diesem Zusammenhange 2 Chr. 1, 14 ff., bringt

sie aber in dem Zusammenhange, wie sie im 1 B. der Könige steht, nachher wieder 2 Chr. 9, 25 ff.

Um diese Erscheinungen zu erklären, nimmt Eichhorn wieder als Grundlage beider Relationen eine kurze Lebensbeschreibung Salomo's an, die mit jener Davids verbunden gewesen seyn soll *).

Ueber diese Hypothese hat er sich wenig oder gar nicht gerechtfertigt, gleich als wenn sie schon durch die vorige genugsam begründet wäre. Da nun jene fällt, so fällt auch diese. Und wirklich ist sie noch weit unhaltbarer.

Der Hauptgrund für die Annahme eines solchen, beiden Relationen zum Grunde gelegten Lebens Salomos müßte, wie oben bemerkt, ein nothwendiger Zusammenhang und Einheitscharakter der harmonirenden Stücke seyn; allein noch weit weniger als dort finden wir in den Stücken, welche das angenommene Leben Salomos ausgemacht haben sollen, Zusammenhang, Rundung und Einheit. Man setze folgende Stücke zusammen: Salomos Opfer und Traum zu Gibeon (1 Könige 3, 4—14. 2 Chr. 1, 3—13.) — Vom gegossenen Meer (1 Könige 7, 23—26. 2 Chron. 4, 2—5.) — Von einigen Ge-

*) Einleit. Th. 2. S. 548.

räthen des Tempels (1 Könige 7, 46—50. 2 Chron. 4, 17 ff.) — Einweihung des Tempels (1 Könige 8, 1—50. 2 Chron. 5, 1—14. 6, 1—40.) — Ein Traum Salomos (1 Könige 9, 1—9. 2 Chron. 7, 11—22.) — Salomo baut Städte und rüstet Schiffe aus (1 Könige 9, 17 ff. 2 Chr. 8, 4 ff.) — Besuch der Königin vom Reich Arabien, und Salomos Weisheit und Macht (1 Könige 10. 2 Chr. 9.). Eine Lebensbeschreibung aus diesen Stücken wäre in der That sehr schlecht gewesen. Und hier mehr als dort muß Eichhorn, um seine Hypothese zu retten, zur Annahme späterer Bearbeitungen dieses angenommenen Lebens Salomos seine Zuflucht nehmen. Aber auch so möchte manche Differenz schwer zu begreifen seyn. Wie sind die differirenden Berichte vom Bau des Tempels entstanden, in denen sich noch Spuren einer Uebereinstimmung finden; wie die ganz abweichenden Relationen von Salomos Unterhandlung mit Hiram, in denen nur ein einziger Vers übereinstimmend geblieben ist? — Die Willkührlichkeit der Hypothese ist hier mehr als dort in die Augen springend, und der Gewinn ist derselbe. Sind wir nun in Stand gesetzt, über vorkommende Differenzen ein kritisches Urtheil zu fällen? Wie dort werden wir zu einer kritischen Vergleichung bei-

der Relationen ihrem innern Charakter nach ge- trieben. — Wir werden also auf diese Hypothese eben sowenig, als auf die vorige Rücksicht nehmen, und hoffen, daß sie uns in unsern Untersuchungen nicht weiter stören wird.

Am besten ist es, daß man da, wo man nichts weiß, es aufrichtig gesteht, und sich bloß an das hält, was man weiß. Wir weisen also auch hier diese Art von Untersuchung von der Hand, und halten uns an das Faktische, wie es vor uns liegt, unbekümmert, wie es damit zugegangen seyn möge. Eine Vergleichung beider Relationen wird uns eine Kritik ihrer Glaubwürdigkeit geben.

Aus welchen Quellen der Verf. der Chronik übrigens in dem Leben Salomo's geschöpft habe, wissen wir nicht. Er citirt zwar am Ende desselben die Reden Nathans, Achijahs und Iddas. Aber darum, weil er dieses Werk citirt, ist es nicht nothwendig, daß er es als Quelle benutzt habe; und sodann könnten wir doch den Werth und die Glaubwürdigkeit dieses Werkes nicht beurtheilen, (daß es ein gleichzeitiges gewesen, folgt aus dem Titel keinesweges;) und eben so wenig können wir darum überzeugt seyn, daß der Verf. der Chronik mit Kritik und Wahrheitsliebe daraus geschöpft habe. Die

Geschichte selbst wird ihren Werth oder Unwerth aussprechen.

II. Von der Trennung des Reichs bis zum Untergange des Reichs Israel.

1 Könige 12 — 2 Könige 16. 2 Chron. 10, 28.

Von der Trennung des Reichs haben beide Relationen eine gemeinschaftliche, wörtlich übereinstimmende Nachricht (1 Könige 12, 1 — 19. 2 Chr. 10.). Von da an leidet aber die Uebereinstimmung häufige Unterbrechungen. Beide Bücher haben verschiedene Zwecke. Die BB. der Könige stellen die Geschichte beider Reiche zusammen dar*),

*) Eichhorn (Einleit. Th. 2. S. 552.) bestimmt den Plan der BB. der Könige dahin, daß sie eigentlich nur die Geschichte von Israel behandelten, und die von Juda nur des Synchronismus wegen beiläufig berührten. Allein sonderbar wäre es doch, daß derselbe Verf., der vorher die Geschichte des ganzen Volkes, und nachher die des übergebliebenen Reiches Juda ausführlich darstellt, nur in der Mitte dieses sein Vaterland (denn ein Judäer muß er gewesen seyn) aus der Acht gelassen haben sollte. Warum hätte er nur hier das Interesse dafür verloren? Und in der That kann ich Eichhorns Ansicht nicht wahr finden: mir scheint der Verf. die Geschichte von Juda eben so gut zu seinem Augenmerk gesetzt zu haben, als

die Chronik hingegen hat nur die von Juda zu ihrem Gegenstande. Die Uebereinstimmung der Chronik mit den BB. der Könige wird daher unterbrochen, wo diese auf die Geschichte des Reiches Israel eingehen; nur das, was beide Reiche gemeinschaftlich angeht, hat sie aufgenommen, wiewohl bisweilen abgekürzt, z. B. die Revolution durch Jehu

die von Israel. Wahr ist, daß die Regierungen mehrerer Judäischer Könige kurz abgehandelt sind, aber eben so kurz ist auch zuweilen die Geschichte des Reiches Israel angegeben, z. B. die Regierungen von vier Königen (1 Könige 16) und die Regierungen Joahas und Joas (2 Könige 13.). Auch ohne Beziehung auf das Reich Israel sind die Regierungen mehrerer Judäischer Könige ausführlich beschrieben, z. B. Rehabeams (1 Könige 14, 21 — 31.) und Joas (2 K. 11. 12.). Um die Geschichte von Juda bloß in Parallele mit der von Israel zu stellen, war die Erzählung von Joas Thronbesteigung in dieser Ausführlichkeit nicht nöthig. — Es fehlt in dieser Periode der Judäischen Geschichte an merkwürdigen Bewegungen. Die von Israel ist weit lebhafter, eilt ihrem Untergange entgegen und ist besonders durch den Einfluß der Propheten gehoben, deren Geschichte der Verf. mit Vorliebe zu behandeln scheint. Daher die Ausführlichkeit besonders in den Abschnitten 1 Könige 17 — 21 und 2 Könige 1 — 10.

Jehu (2 Könige 9. 10. 2 Chron. 22, 7—9.). In der von Geschichte Juda aber laufen beide Bücher fast immer parallel; in der Regel findet sich alles, was die BB. der Könige haben, nur bisweilen erweitert, versetzt, in verschiedenen Ausdrücken und mit beträchtlichen Zusätzen, ja sogar einigemal mit Widersprüchen (vergl. 1 Kön. 15, 14 mit 2 Chron. 14, 2. — 1 Könige 15, 16 mit 2 Chron. 15, 19. — 1 Könige 22, 49. 50 mit 2 Chron. 20, 35—37.) in der Chronik wieder; doch haben einigemal die Bücher der Könige mehr als die Chronik, z. B. in der Regierung Rehabeams (1 Kön. 14, 22—24) und in Ahas Geschichte (2 Kön. 17, 11 ff.), von welchen Notizen die Chronik nur Andeutungen giebt (2 Chron. 12, 1. und 28, 23.).

III. Vom Untergange des Reichs Israel bis zu dem Untergange des Reichs Juda.

2 Könige 18—25. 2 Chron. 29—36.

Hier, obgleich beide Bücher wieder einerley Gegenstand behandeln, ist die Uebereinstimmung einigemal merklich unterbrochen. Die Geschichte Hiskias (2 Könige 18—20. 2 Chron. 29—32.) ist, obwohl in den ersten Versen wörtlich überein-

stimmend, nach ganz verschiedenen Gesichtspunkten gearbeitet. 2 Chron. 32 scheint ein Auszug von 2 Könige 18. 19 zu seyn, wiewohl die Geschichte durch Weglassung von 2 Könige 18, 14—16 und durch den Zusatz von 2 Chron. 32, 2—8 fast eine andere Gestalt erhalten hat. In Manasses Regierung ist die Uebereinstimmung wörtlich (2 Könige 21, 1—10. 2 Chron. 33, 1—10.). In Josias Regierung ist im Anfang wörtliche Uebereinstimmung (2 Könige 22. 2 Chron. 34), wiewohl die Chronik Zusätze hat, aber nachher in der Reform des Gottesdienstes gänzliche Verschiedenheit. Das ganze 1 Könige 23, 5—20 ist epitomirt in 2 Chron. 34, 33; und die kurze Notiz 2 Könige 23, 21—23 ausführlich gegeben in 2 Chron. 35, 1—19. In den letzten Regierungen und dem Ende des Reiches erzählen beide Bücher verschieden.

Um diese Erscheinungen zu erklären, hat Eichhorn folgende Hypothese aufgestellt *):

„Es gab," sagt er, „im Reiche Juda zwey verschiedene, aus allerley daselbst vorhandnen Werken zusammengetragene Reichsgeschichten von beiden Staaten, die unsern BB. der Könige und dem 2 B. der Chronik zur gemeinschaftlichen Grundlage

*) Einl. Th. 2. S. 561 ff. (1. 1.)

gedient haben, doch mit dem Unterschiede, daß der Verf. der Könige sich bloß an diese ausführlichen Reichsgeschichten hielt, hingegen der Verf. der Chronik oft selbst auf die Quellen zurückging, aus denen die ausführliche Geschichte des Reichs Juda geschöpft war, vielleicht auch noch andere zu Rathe zog, und zuweilen diesen Quellen und nicht jener Geschichte folgte. Wenn also beide Verfasser die ihnen beiden vorliegende Reichshistorie ausschreiben, so ist Uebereinstimmung da; wenn aber der Verf. der Chronik auf die Quellen zurückgeht, so ist Abweichung da *)."

Die äußern Gründe für diese Hypothese liegen in der Citation beider Bücher. Allerdings citirt der Verf. der BB. der Könige eine Chronik der Könige von Juda und eine der Könige von Israel, die er benutzt zu haben scheint. Allein mit den Citationen der Chronik kommen wir nicht leicht aufs Reine. Nach Eichhorn benutzte der Verf. entweder die Chronik von Juda, dieselbe, aus welcher der Verf. der Könige compilirte, oder er ging auf die Quellen derselben zurück: er müßte also entweder jenes allgemeine Werk citiren, oder einzelne historische Schrif-

*) Freilich hat er dies letztere nicht so bestimmt ausgedrückt, weil es wirklich nicht so eintrifft.

ten. Er citirt aber vier allgemeine Geschichtsbücher: 1) das Midrasch Sepher Melachim (2 Chron. 24, 27.); 2) das Buch der Könige Juda und Israel (2 Chron. 25, 26 und öfter); 3) das Buch der Könige Israel (2 Chron. 20, 34), und 4) die Geschichten (דברי) der Könige Israel (2 Chron. 33, 18.).

Sollten nun auch die drey letzten ein und dasselbe Buch seyn (wiewohl ich für unwahrscheinlich halte, daß der Verf. so in den Citationen variirt haben sollte), so scheint doch wenigstens das erste seinem auszeichnenden Titel nach ein andres Werk gewesen zu seyn: es hätte also zwey allgemeine Reichshistorien gegeben. Ferner habe ich noch meine Zweifel dagegen, daß das von der Chronik citirte Buch der Könige Israel und Juda ein und dasselbe Werk mit der von dem Verf. der Könige citirten Chronik der Könige von Juda gewesen, wie Eichhorn wahrscheinlich machen will *).

Zugegeben, daß man nach dem spätern Sprachgebrauch Israel für Juda setzte, und daß die Büchertitel willkührlich waren, so wäre es erklärt, wie der Verf. der Chronik jene Chronik der Kö-

*) Einleit. Th. 2. S. 594.

nige von Juda als Buch der Könige Israel aufführen konnte (den allgemeinen Namen kann man leicht für den besondern setzen, wenn die Besonderheit aufgehoben ist, wie nach dem Untergange des Israelitischen Staats); aber zu weit geschlossen scheint mir, daß man auch Israel und Juda für Juda gesetzt haben sollte: denn mit diesen Namen ist eine Unterscheidung gegeben.

Der Umstand, daß sowohl der Verf. der Könige seine Chronik von Juda, als auch der Verf. der Chronik sein Buch der Könige von Juda und Israel mit Jojakim zu citiren aufhört, kann bloß zufällig seyn. Man kann nicht daraus schließen, daß beide Werke hier die Geschichte beschlossen. Ich finde es sehr natürlich, daß bey den letzten Königen die Verf. nicht mehr citiren. Hier eilt die Geschichte ihrem Untergange entgegen, hier ist kein Ruhepunkt für das Citiren nachzuschlagender Werke gegeben; besonders aber konnte es dem Verf. der Chronik nicht einfallen, in den letzten Regierungen zu citiren. Er faßt die letzte traurige Geschichte ganz kurz zusammen und beschließt sie mit religiösen Bemerkungen; er ist voll Wehmuth über den Untergang des Staates, und mit ihm die Leser: beide denken nicht an weitere Verfolgung der Geschichte.

Doch wenn wir auch alles dies nicht urgiren, so frage ich nun, was mit der Eichhornschen Hypothese gewonnen ist. Stellen wir sie auf die Probe. Es sind Widersprüche zwischen den BB. der Könige und der Chronik aufzulösen. Hat sie Realität und Werth, so muß sie die Auflösung derselben erleichtern: denn sonst brauchen wir ihre Hülfe nicht. Wie sind also folgende Widersprüche entstanden? 2 Chron. 14, 2. 4. wird gemeldet, daß Assa den Mißbrauch der Höhen abgeschafft habe, hingegen 1 Könige 15, 14 ausdrücklich und mit Entschuldigung bemerkt, daß die Höhen nicht abgethan wurden. — 1 Könige 15, 16 heißt es: „es war Streit zwischen Assa und Baesa ihr Lebelang," und 2 Chron. 15, 19: „es war kein Streit bis in das 35. Jahr des Königreichs Assa." — 1 Könige 22, 49 wird erzählt, daß der König Achasja von Israel dem Josaphat den Antrag gethan, eine gemeinschaftliche Flotte auszurüsten, den aber Josaphat nicht angenommen; nach 2 Chron. 20, 35 ff. hingegen soll die Vereinigung zu Stande gekommen seyn. — Etwas hätten wir durch Eichhorns Hypothese gewonnen, wenn gerade in den Abschnitten, wo diese Widersprüche vorkommen, der Verf. der Chronik statt jener angenommenen gemeinschaftlichen

Reichshistorie die Originalquellen benutzt hätte (was zu allerhand Vermuthungen Anlaß gäbe); aber gerade in diesem Abschnitte hat er das Buch der Könige von Juda und Israel citirt, welches nach Eichhorn eins seyn soll mit der von den BB. der Könige citirten Chronik von Juda. Wie kam es aber, daß zwey Compilatoren aus einem und demselben Werke widersprechend compilirten?

Ueberhaupt ließe sich nach Eichhorns Hypothese erwarten, daß da, wo beide Verf. die angenommen gemeinschaftliche Reichshistorie citiren, die meiste Uebereinstimmung obwaltete, hingegen da, wo die Chronik specielle Werke citirt, eine größere Abweichung. Allein dies trifft nicht zu. Auch wo die Chronik das Buch der Könige von Juda und Israel nicht citirt, sondern andere Werke anführt, ist wörtliche Uebereinstimmung mit den BB. der Könige da. So in der gleichlautenden Erzählung von Joas ist das Midrasch Sepher Melachim (2 Chr. 24, 27) und in der nur etwas erweiterten von Abia das Midrasch des Propheten Iddo (2 Chron. 13, 22.). Und wo beide (nach Eichhorn) einerley Quellen haben, z. B. in der Regierung Hiskias, ist fast gänzliche Verschiedenheit.

Eichhorns Hypothese wirft auf die Chronik einen Schimmer von Glaubwürdigkeit, der unser Urtheil blenden könnte. Wenn der Verf. nicht nur jene allgemeine Reichshistorie, sondern auch sogar noch andere speciellere historische Werke benutzte, so muß seine Compilation allen Glauben verdienen. Er wollte und konnte Wahrheit geben, ja er durfte nichts Falsches berichten, weil sich in den Händen seiner Leser noch andere frühere, vielleicht gleichzeitige historische Werke befanden. Allein zuvörderst ist es wirklich ziemlich übereilt geschlossen, wenn wir annehmen, daß er die citirten Werke wirklich benutzte, und daß er nichts, als was in diesen Werken berichtet war, in das seinige aufnahm; und wenn er auch wirklich weiter nichts als eine Compilation aus diesen Werken geben wollte, so ist noch sehr die Frage, mit welchem Zwecke, mit wieviel Kritik und Wahrheitsliebe er diese Arbeit verrichtete. Es kommt viel darauf an, was und wie man aufnimmt! Auch wäre es nicht unmöglich, daß er, ungeachtet jene historischen Werke noch da waren und er sie citirte, falsche, diesen frühern Relationen widersprechende, Nachrichten aufgenommen hätte. — Die Bücher der Könige sind (wie wir unten sehen werden) um vieles früher als die Chronik, und der

Verf. der letztern muß sie gekannt haben: dem ungeachtet konnte er ihnen widersprechen. —

Wir sehen, wir dürfen auch hier bey Untersuchung und Würdigung der Glaubwürdigkeit der Chronik keine Rücksicht auf dergleichen Hypothesen nehmen. Wir halten uns an das Faktische, wie es vor uns liegt; es ist Uebereinstimmung zwischen den BB. der Könige und der Chronik, aber auch merkliche Verschiedenheit da, selbst in den parallelen Erzählungen; wie dies Verhältniß entstanden, können wir nicht mit Zuverlässigkeit bestimmen; aber so wie es jetzt besteht, wird sich daraus mancher Schluß auf die Glaubwürdigkeit des einen oder des andern von diesen Geschichtsbüchern ziehen lassen. Dies ist der Gegenstand unserer folgenden Untersuchungen.

II.

Kritisches Verhältniß der beiden Relationen.

1.

Welches ist die frühere?

Es ist wichtig zu bestimmen, welche von den beiden Relationen die frühere, welche die spätere, und wie groß die Verschiedenheit ihres Alters sey. Nach einem sehr natürlichen Grunde hat die frühere immer eine Präsumtion für sich, die historische Quelle wird oft im Lauf der Zeiten getrübt, und je näher die Begebenheiten, desto mehr ist der Referent im Stande, Wahrheit zu geben.

Bey dieser Vergleichung, so wie bey den künftig anzustellenden, betrachten wir die BB. Samuels und der Könige als Ein Ganzes, von Einem Verfasser zu Einer Zeit, nicht verfaßt, aber zusam-

mengestellt, überarbeitet und in diese Form gebracht, in der wir sie jetzt vor uns haben. Ob dies gleich allgemein anerkannt ist *), so wollen wir uns doch der Gründe dieser Annahme bestimmt bewußt werden:

1. Die Trennung des 2 B. Samuels von dem ersten der Könige hat durchaus keinen Grund, und scheint ganz zufällig oder willkührlich. Es ist kein Ruhepunkt da, die Geschichte geht unaufhaltsam fort. Das Buch, das Davids Geschichte so ausführlich behandelt, würde gewiß seinen Tod nicht vergessen haben.

2. Durch alle vier Bücher zieht sich Ein Plan und Eine Anlage: der Verf. will eine ausführliche Geschichte der Hebräischen Monarchie geben. Die Geschichte Samuels ist als Vorbereitung voran gestellt.

3. Die Schreibart und Sprache ist im Ganzen in allen vier Büchern dieselbe, und zeigt nur da einige geringe Verschiedenheiten, wo wir vermuthen können, daß der Verf. fremde Aufsätze in extenso eingeschaltet, z. B. in dem Abschnitte von Elisa.

*) Jahn Einl. ins A. T. Th. 2. A. 46. Eichhorn Einl. Th. 2. S. 567 ff.

Dieses Ganze von vier Büchern nun ist außer allem Zweifel früher zusammengetragen, als die Bücher der Chronik. Diese trägt das deutliche Gepräge eines weit jüngern Alters:

1. Ihre Orthographie und Sprache ist von späterem Charakter. Die Lesemütter sind in ihr häufiger; statt דָּוִד, wie David in jenen Büchern geschrieben wird, hat sie immer דָּוִיד, statt יְרוּשָׁלִַם ist öfter ירושלים geschrieben, statt דַּמֶּשֶׂק immer דַּרְמֶשֶׂק. Es finden sich Beispiele von Aramäischer Orthographie: Verwechselung des א mit dem ruhenden ה, das Aramäische prosthetische א, und viele Wörter, die nur in den allerspätesten Schriften vorkommen *). Am wichtigsten ist das Vorkommen der Persischen Dariken אדרכנים (1 Chron. 29, 7), welche Münze jene Bücher nicht kennen.

2. In Ausdrücken: „der Satan stand wider Israel" (1 Chron. 21, 1) statt: Jehovah zürnte wider Israel 2 Sam. 24, 1, und in mythischen Ausschmückungen, wie 1 Chron. 21, 16., wo „ein Engel zwischen Himmel und Erde schwebt, ein bloßes Schwert in seiner Hand," wovon 2 Sam.

*) Vergl. Eichhorn Einl. Th. 2. S. 597., und Jahn Einl. Th. 2. S. 244.

24 nichts steht, und wie weiter unten 1 Chron. 21, 26 und 2 Chron. 7, 1., wo Feuer vom Himmel fällt und das Opfer verzehrt — spricht sich das um vieles spätere Alter der Chronik sehr deutlich aus. — Wir werden weiter unten dergleichen Beweise von späterer Denkart noch weit mehr aufzeigen.

3. Die Bücher der Könige führen die Geschichte bis in die Babylonische Gefangenschaft, die Chronik schließt mit der Nachricht, daß das Exil 70 Jahre gedauert habe (2 Chron. 36, 21.).

4. Wir haben keinen Grund, die BB. der Könige tiefer als in die Zeit der Babylonischen Gefangenschaft oder kurz nach derselben zu setzen, da die Sprache, obschon Spuren von Chaldäischem Einfluß zeigend, noch ziemlich rein ist, (daß sie in Babylonien selbst verfertigt worden, wie Eichhorn vermuthet *), möchte ich noch bezweifeln); hingegen kann die Chronik, da sie nach Persischen Dariken rechnet, erst in Darius Hystaspis Zeit geschrieben seyn, ja wohl erst lange nach derselben: denn diese Münze kann nicht so schnell den Juden so bekannt und geläufig geworden seyn, daß ein Geschichtschreiber die Unschicklichkeit begehen konnte, für das

*) Einl. Th. 2. S. 569.

Davidische Zeitalter damit zu rechnen. Ja noch mehr! Die Genealogie Serubabels ist 1 Chron. 3, 19—24 bis auf Alexanders Zeit herabgeführt: also, schließen wir richtig, ist die Chronik erst zu Alexanders Zeit abgefaßt. Michaelis *) und ihm nach Eichhorn nehmen an, diese Genealogie sey von späterer Hand fortgeführt. „Das Buch der Chronik," sagt Michaelis, „scheint von Esra geschrieben zu seyn, und hielten es die Juden für canonisch, so muß es nach Josephi Lehre wenigstens nicht später als unter Artaxerxes Longimanus geschrieben seyn; also wäre diese bis in Alexanders Zeit fortlaufende Genealogie wohl gewiß Zusatz." Den letzten Grund brauchen wir wirklich keiner Widerlegung zu würdigen, da die Unzuverlässigkeit der Traditionen der Juden über ihren Canon wohl jetzt allgemein anerkannt ist. Wichtiger ist der erste Grund, wenn er sich erweisen ließe. Auch Eichhorn vertheidigt die Meinung, daß Esra der Verf. der Chronik sey **); aber meinem Bedünken nach läßt sie sich nicht geltend machen. Zuvörderst ist es, wenn nicht unwahrscheinlich, doch immer problematisch, daß Esra der

*) Oriental. Biblioth. Th. 20. S. 28.

**) Einleit. Th. 2. S. 610 f.

Verf. des nach ihm benannten Buches, in dieser Gestalt, gewesen seyn soll. Aber auch dies zugegeben, welches sind die Gründe für die Identität der VV. der Chronik und des Buchs Esra? Daß die letzten Verse der Chronik die ersten des Buchs Esra sind, braucht man nicht nothwendig mit Eichhorn so zu erklären, „daß der Verf. des Buchs Esra anfangs die Absicht gehabt habe, seine Erzählung diesen Büchern anzuhängen, nachher aber seinen Entschluß geändert, die Geschichte der neuen Pflanzung der Juden am Jordan einem eigenen Buche bestimmt, und nur um seine Handschrift nicht zu entstellen, den Anfang seiner Erzählung nicht ausgelöscht, sondern bloß in seine neue Rolle abgeschrieben habe." Man kann auch die Erklärung geben: Der Verf. der Chronik war ein Compilator, wie sein ganzes Werk zeigt. Er wollte die Geschichte bis dahin führen, wo sie das Buch Esras aufgenommen hatte, und sein Buch mit diesem eng verbinden: er schrieb also seiner ungeschickten compilatorischen Art ganz gemäß (wir werden sie unten kennen lernen!) die ersten Verse dieses Buches wörtlich ab. — Wahrscheinlichkeit gegen Wahrscheinlichkeit! — Die Verwandtschaft der Sprache und Orthographie bezeichnet nur Ein Zeitalter; hundert Jahre früher

oder später machen hier keinen Unterschied mehr. Die Aehnlichkeit der Formel bey Einweihung des Altars בהלל ובהודת ליהוה כי טוב כי לעולם חסדו על ישראל (Esra 3, 11) mit der bey der Einweihung des Salomonschen Tempels (2 Chron. 7, 6) kann man recht gut aus dem religiösen Sprachgebrauch erklären, vielleicht ist es eine Floskel aus einem Tempelpsalm. — Und gegen diese schwachen Wahrscheinlichkeiten für die Identität beider Werke spricht eine Verschiedenheit, die sie wohl alle aufwiegt. Die Genealogie von Esra, wie sie Esra 7, 1 f. gegeben ist, ist um mehrere Glieder von der 1 Chron. 6, 3 f. verschieden. Die Hypothese einer Abkürzung oder einer zufälligen Auslassung, welche Eichhorn zu Hülfe nimmt, möchte wohl bey der Voraussetzung Eines und desselben Verf., der zugleich seine eigene Genealogie gab, zu willkührlich seyn. — Am Ende unserer Untersuchung werden wir, nach dem Charakter der Chronik, ihr weit späteres Alter nothwendig finden.

2.

Welches ist die originelle Relation?

Die Resultate über das spätere Alter der Chronik dürfen unsere Kritik nicht bestimmen, sondern nur leiten und schärfen. Es ist nicht nothwendig, daß die Chronik, weil sie späterer Abfassung ist als die BB. der Könige, die historische Quelle nicht mehr rein enthalte; der umgekehrte Fall wäre gar nicht unmöglich, der Verf. der Chronik könnte, entweder mit Hülfe einer bessern historischen Kritik, oder durch andere äußere Mittel, die Relation, die in einem frühern Geschichtsbuch verfälscht war, wieder in ihrer Reinheit dargestellt haben. Aber immer ist der Verdacht natürlich, daß das spätere Geschichtsbuch die Nachrichten nicht mehr so rein enthalte, als ein früheres, und leider ist dieser Verdacht bey der Chronik nur allzugegründet.

Es läßt sich an mehreren Merkmahlen nicht unsicher zeigen, daß die Chronik die Relation, die sie mit den BB. Samuels und der Könige gemein hat, nicht mehr ursprünglich enthält, sondern durch allerley Umänderungen, Ausschmückungen, Versetzungen und Fehler verfälscht, und daß diese Relation hin-

gegen in jenen frühern Büchern, wo nicht ursprünglich, (dies lassen wir noch dahin gestellt seyn), doch ursprünglicher und unverfälscht enthalten ist.

Belege zu dieser Behauptung werden uns unsere Untersuchungen in der Folge sattsam an die Hand geben. Vor der Hand wollen wir aber auf einige charakteristische Verschiedenheiten der Chronik aufmerksam machen, die ohne weiteres auf den ersten Anblick zeigen, daß die Chronik eine frühere Relation überarbeitet, verändert und verfälscht enthält.

1. Beispiele von Einkleidungen und Zusätzen, die der Chronik eigen sind, und die Vorstellungen und Denkart einer spätern Zeit verrathen, haben wir schon oben kennen gelernt. Die Relation, welche statt des Ausdrucks: „und Jehovah fuhr fort gegen Israel zu zürnen," den hat: „und der Satan stand wider Israel," kann nicht die originelle seyn. So sind auch die Stellen, wo die Chronik mitten in parallel laufenden Erzählungen mythische Vermehrungen hat, unläugbar spätere Zusätze, welche die ursprüngliche Relation nicht hatte. Mythen nehmen nicht ab, sondern zu, bey einem Volke, wie die Juden waren, bey welchen Mythen ein größeres Gewicht als die wahre Geschichte selbst hätten;

und da jene frühern Bücher ebenfalls Mythen haben, und zwar gerade an den Stellen, wo die Chronik diese Zusätze hat, und da in diesen parallelen Stücken ihre Erzählung ganz das Gepräge der Ausführlichkeit trägt: so läßt sich nicht erwarten, daß der Verf. jene Zusätze der Kürze halben, oder aus Mangel an Interesse ausgelassen habe. Bey einer Stelle läßt sich bestimmt zeigen, wie der Verf. der Chronik in die originelle Erzählung seine mythische Ausschmückung hineingerückt hat. In der Erzählung von der Pest 1 Chr. 21. läßt die Chronik den Engel zwischen Himmel und Erde schweben, ein bloßes Schwert in seiner Hand ausgereckt über Jerusalem (V. 16.). Dies hat 2 Sam. 24. nicht. Nach dieser Erzählung steht der Engel bey der Tenne Arafnas (V. 16.). Aber dasselbe hat die Chronik auch (V. 15.). Wie reimt sich aber das zusammen: „Bey (עם) der Tenne Arafna“ und: „zwischen Himmel und Erde“? — Das Erstere hatte das Original, und das Letztere setzte der Verf. der Chronik ex ingenio hinzu, unterließ aber jenes wegzulassen.

Eine andere Art von Notizen, welche die Chronik in Stücken, welche mit der frühern Relation parallel laufen, eigen hat, sind ebenfalls nicht ursprünglich, sondern später hinzugesetzt: ich meyne

die den Gottesdienst, das Cerimonienwesen und die Leviten betreffenden Zusätze. Das Stillschweigen der ersten Relation über dergleichen Dinge kann nicht daraus erklärt werden, (wie man es wohl bisher gethan hat), daß der Verf. den gottesdienstlichen Gesichtspunkt nicht gehabt habe. Richtig ist, daß er den levitisch-priesterlichen nicht hatte; aber den Gottesdienst hatte er überall im Auge, wie seine ganze Erzählung zeigt. Hätte ihm die Geschichte dergleichen Nachrichten von der Feier des Gottesdienstes, wie sie die Chronik einschaltet, geliefert, so hätte er sie gewiß nicht verschwiegen, da er uns so manche andere aufbewahrt hat: sie würden ihm gewiß sehr wichtig und bemerkenswerth gewesen seyn. Denn auch den Vorwand hat man nicht, daß er sie der Kürze halben ausgelassen haben möge. Gerade in den Stellen, wo die Chronik jene Zusätze hat, ist die Erzählung ausführlich und umständlich. Um so unwahrscheinlicher ist die Auslassung oder Abkürzung da, wo der Verf. absichtlich und gleichsam mit einem feindseligen Eigensinn solche Notizen unterdrückt haben müßte. 2 Chr. 8, 12. 13. ist die Notiz 1 Kön. 9, 25: „und Salomo opferte drey Mal des Jahres Brandopfer und Dankopfer auf dem Altar, welchen er dem Jehovah gebaut hatte,

und räucherte auf dem, welcher vor dem Angesicht Jehovah stand; nachdem das Haus fertig war" — so erweitert: „Von der Zeit an opferte Salomo Brandopfer dem Jehovah auf dem Altar Jehovahs, welchen er vor der Halle gebauet hatte, an den Tagen des Opferns nach dem Gebot Mosis, an Sabbathen, Neumonden und an den Festen drey Mal des Jahres, am Fest des Passahs, am Fest der Wochen und am Fest der Laubhütten u. s." — Warum sollte doch der Verf. der BB. der Könige, der keinen Anstand nahm, den Bau und die Einweihung des Tempels auf das ausführlichste zu beschreiben, und das bey der Einweihung von Salomo gesprochene Gebet in seiner ganzen Weitschweifigkeit aufzuzeichnen, hier so wortkarg gewesen seyn, und diese nicht sehr ausführliche Notiz so zusammengezogen haben? Ist es nicht wahrscheinlicher, daß der levitische Verfasser der Chronik das „drey Mal im Jahre", wie es ursprünglich lautete, mit dem Zusatze: „am Feste des ungesäuerten Brodes u. s." (ob willkührlich oder aus vorliegenden andern Nachrichten? lassen wir noch unentschieden) näher bestimmte?

So auch ist es nicht wahrscheinlich, daß der Verf. der BB. der Könige in der Stelle 1 Kön. 8, 10. 11. das, was die Chronik in der Parallelstelle

(2 Chron. 5, 11—13.) mehr hat, unterdrückt haben sollte. Seine Worte sind: „Und beim Herausgehen der Priester aus dem Heiligthum, füllte eine Wolke das Haus Jehovahs und die Priester konnten nicht stehen in ihrem Dienst vor der Wolke, denn es erfüllte die Herrlichkeit Jehovahs das Haus." Die Chronik hat dagegen: „Und beim Herausgehen der Priester aus dem Heiligthum, denn alle die vorhandenen Priester hatten sich geheiligt, ohne Beobachtung der Classen und alle die Leviten, die Sänger Assaph, Heman, Jeduthun mit ihren Söhnen und Brüdern, in Byssus gekleidet, mit Cymbeln, Harfen und Cythern, standen dem Altar gegen Morgen und bey ihnen hundert und zwanzig Priester, die auf Trompeten bliesen. Und es war als wenn Einer trompetete und sänge, und als hörte man Eine Stimme zu loben und preisen Jehovah; und als sich erhob der Schall der Trompeten und Cymbeln und Saitenspiele, und als man Jehovah so lobte und pries, daß er gütig sey und seine Gnade ewig währe, erfüllte eine Wolke das Haus" u. s. w. (wie dort). Vielmehr sieht man recht augenscheinlich, wie der Verf. der Chronik zwischen: „und beim Herausgehen" und: „erfüllte eine Wolke" das Einschiebsel gemacht hat. —

Derselbe Fall ist auch 2 Chron. 7, 5 — 7. verglichen mit 1 Kön. 8, 63. 64. Die letztere Stelle ist: „Und Salomo opferte Dankopfer zwey und zwanzigtausend Ochsen und zwanzigtausend Schäfe, und so weihten der König und das Volk das Haus Jehovahs ein.“ V. 64. „An diesem Tage heiligte der König den Mittelhof“ u. s. w. Zwischen beide Verse, die sie wörtlich hat, schaltet die Chronik folgenden ein, der sich gleich als ihr Eigenthum charakterisirt: „Und die Priester standen in ihrem Dienst, und die Leviten mit den Saitenspielen Jehovahs, welche David der König gemacht hatte, um Jehovah lobzusingen, daß seine Güte ewig währt; nach der Gesangsweise Davids, und gegen ihnen über bliesen die Priester auf Trompeten, und das ganze Israel stand (dabey).“

Eben so leicht läßt sich ein unserm Verf. eigener Zusatz entdecken in 2 Chron. 23, 17 — 20. vergl. mit 2 Kön. 11, 18. 19. Hier heißt es: „Und alles Volk ging in das Haus Baals, und zerstörten seine Altäre und seine Bilder zerbrachen sie, und Matthan, den Priester Baals, erschlugen sie vor den Altären; und der Priester bestellete Aufseher פְּקֻדֹּת (vermuthlich Wachen) im Tempel, (V. 19.) und nahm die Hauptleute und die Leibwache und

Trabanten und alles Volk des Landes, und sie führten den König aus dem Hause Jehovahs, und kamen durchs Thor der Trabanten in das Haus des Königs, und er setzte sich auf den königlichen Thron." Die Chronik hat alles wörtlich wieder; nur hat sie zwischen V. 18 und 19. folgendes eingeschaltet: (und der Priester bestellte Aufsichten im Tempel), vermittelst der Priester, der Leviten, welche David am Tempel in Classen bestellt hat, um Brandopfer zu opfern dem Jehovah, wie geschrieben steht im Gesetz Mose, in Freuden mit Liedern nach der Weise Davids; und er stellete die Thorhüter in die Thüren des Tempels, damit nichts Unreines hineinkäme.

So ist auch gewiß die ausführliche Beschreibung des unter Josia gefeierten Passafestes, 2 Chr. 35, 1—19., wovon wir 2 Kön. 23, 21. 22. nur eine kurze Anzeige finden, erst von dem Verf. der Chronik eingeschaltet. Zwar ist diese Einschaltung von beträchtlicher Länge, und man könnte hier eher glauben, daß der Verf. der BB. der Könige sie aus Liebe zur Kürze unterdrückt habe; aber die Erzählung des 2 B. der Könige über die Reform des Gottesdienstes unter Josia ist nichts weniger als kurz und gedrängt: und so gut die Abschaffung der Mißbräuche eine ausführliche Specification verdiente,

(Kap. 23, 5 — 20.), eben so gut verdiente auch die Feier des Passa genauere Erwähnung.

2. Eine andere Art von Differenzen zeigt eben so deutlich, daß wir in der Chronik eine Relation besitzen, die nicht mehr originell zu nennen ist, und daß sie hingegen in den frühern Büchern in einer unverdorbenen Gestalt zu finden ist. Wir bemerken nämlich Versetzungen mancher Stellen, die offenbar sinnwidrig sind, und daher nicht ursprünglich seyn können, Weglassungen, die sich sogleich als solche ankündigen, Auszüge, die sich ebenfalls als solche zu erkennen geben.

Als ein auffallendes Beispiel von unschicklicher Versetzung nenne ich zuerst die Einschiebung von dem Stück 2 Sam. 5, 11 — 25. in die Geschichte der Translocation der Bundeslade (1 Chron. 14.). Dieses Stück, welches von Hirams Gesandschaft, von Davids Weibern und Söhnen und von einem Krieg mit den Philistern handelt, steht im 2 B. Samuels ganz von der Geschichte der Bundeslade isolirt, mit der es auch nicht den geringsten Zusammenhang hat. Wie konnte ein Erzähler den nothwendig fortlaufenden Bericht von der Translocation der Bundeslade so ganz grundlos durch diese Einschaltung unterbrechen? Denn der in jener Ge-

schichte gegebene Ruhepunkt dauert drey Monate (2 Sam. 6, 11.): in dieser Zeit aber kann das 1 Chron. 14. Erzählte nicht geschehen seyn. Nun könnte man sagen, der Verf. von 2 Sam. 6. habe vielleicht die Unschicklichkeit abgeändert, welche die gemeinschaftliche Urschrift hatte, weil er, mit mehr Kritik als der Verf. der Chronik zu Werke gehend, den Zeitraum von drey Monaten zu kurz für diese Einschaltung fand. Dies wäre möglich, wenn in der Urschrift dieser Zeitraum nicht bemerkt gewesen wäre; aber da ihn die Chronik selbst bemerkt (1 Chr. 13, 14.), so müßte dies der Fall gewesen seyn. Und nicht genug, daß der Verf. der Chronik diese unschickliche Einschaltung machte: noch auffallender ist, daß er 1 Chr. 15, 1. bemerkt, David habe sich Häuser gebauet, und der Lade eine Stätte und eine Hütte bereitet. Konnte dies alles in drey Monaten geschehen? — Daß die Erzählung 2 Sam 6. in der Chronik gewaltsam zerrissen ist, haben wir schon oben gesehen, indem die Verse 2 Sam. 6, 11. 12. in einem natürlichen, fast nothwendigen, Zusammenhange stehen. Nur ein Compilator, der mit fremden Relationen nach einem unhistorischen Zwecke schaltete, konnte eine Erzählung in ihrem Wendepunkte so zerreißen: ein Erzähler konnte dies nicht.

Auch weiter unten ist die vorliegende Erzählung in der Chronik zerstümmelt, wie wir gesehen haben; nämlich in der Anekdote von Davids Tanzen bey der Bundeslade.

Eine andere ungeschickte und offenbar unächte Versetzung treffen wir 2 Chr. 1. Die Verse 14 — 17. von Salomos Macht und Reichthum, stehen nur 1 Kön. 10, 26 — 29. an ihrem ächten ursprünglichen Platze, nachdem vorher erzählt ist, wie Salomo und Hiram mit einander in Verbindung getreten, wie sie zusammen Schiffe ausgerüstet u. s. w., was aber auch in der Chronik erst später gemeldet wird. An diesem Platze ist diese Notiz eine Unwahrheit: denn gleich zu Anfang seiner Regierung konnte Salomo diesen Reichthum nicht haben; und ein bedachtsamer Erzähler konnte sie erst da anführen, wo sie das 1 B. der Könige anführt. In die Augen springend wird die compilatorische Versetzung dieser Verse in der Chronik, und die Originalität ihrer Stelle im 1 B. der Könige dadurch, daß die Chronik dieselben Verse weiter unten 2 Chron. 9, 25 ff. in der Verbindung, wie sie 1 Kön. 10. stehen, wiederbringt. Der Compilator hatte vergessen, daß er sie schon oben beigebracht, und mechanisch schrieb er sie hier wieder mit ab.

Ein Beyspiel von einer Abkürzung haben wir schon oben kennen gelernt. Es ist die Notiz von der Belagerung und Eroberung Rabbas. Ich kann die wenigen Verse, welche die Chronik darüber hat 1 Chron. 20, 1 ff. nach meinem Gefühl nur als abgerissenen Anfang und Ende von der Erzählung 2 Sam. 11. 12. ansehen, die mir ganz das Gepräge der Originalität an sich zu tragen scheint.

Diese wenigen Beispiele, ob sie gleich an ihrem Ort augenscheinlich beweisen, daß die Chronik eine fremde Relation verändert und sogar verderbt und entstellt wiedergiebt, können uns freilich noch nicht zu dem Urtheil berechtigen, daß überall, wo zwischen ihr und der frühern Relation Differenzen eintreten, die Originalität auf Seiten der letztern sey. Aber schon ist Verdacht gegen die Chronik da. Es wird uns niemand der Partheilichkeit beschuldigen, wenn wir bey vorkommenden Differenzen uns von der Vermuthung leiten lassen, daß sie von der Hand des Verf. der Chronik herrühren, oder, allgemeiner ausgedrückt, spätere fremde Aenderungen seyn mögen. Und wenn wir nun bey dieser Vergleichung fast alle Differenzen auf eine gewisse Einheit von Ursachen zurückführen können, aus welchen sich uns der historische Charakter des Verf. der Chro-

nik bildet: so wird die Vermuthung bestätigt, daß er es war, welcher diese Aenderungen mit einer frühern Relation vornahm *), und die Beschaffenheit dieser Gründe wird uns ein Urtheil über seine Glaubwürdigkeit mit ziemlicher Sicherheit fällen lassen.

*) Es liegt mir wenig daran, zu beweisen, daß der Verf. der Chronik, d. h. der bestimmte Mensch, der ihr die Gestalt gab, in welcher wir sie jetzt in Händen haben, die Aenderungen, Zusätze und Verfälschungen, die ich in der Folge aufzeigen werde, willkührlich, also betrügerisch vorgenommen habe. Es wäre möglich, daß Mehrere im Verlauf der Zeit an der Umgestaltung der historischen Nachrichten, die in den BB. Sam. und der Könige noch unverfälscht erhalten sind, Theil gehabt hätten. Wer mag darüber streiten? Aber so wie die Chronik vor uns liegt, ist sie ein Ganzes von Einem Charakter und Einer Individualität: dieser Charakter läßt sich also, ohne eine Falschheit zu begehen, auf Einen Verf. übertragen, wenn er auch nicht wirklich so existirt hätte. Man erlaube mir daher immer von einem Verf. der Chronik zu sprechen, und seinen Charakter und seine Absicht bey Verfertigung der Chronik psychologisch zu entwickeln: ich gewinne dadurch einen kürzern Ausdruck und die Kritik wird nichts dabey verlieren. Und wenn unser guter Verf. als ein Betrüger erscheinen sollte: so will ich weiter nichts gesagt haben, als: die Chronik enthält falsche Nachrichten.

3.

Mangel an Präcision, Nachlässigkeit, compilatorische Manier des Verf. der Chronik.

Wir bemerken zuvörderst solche Differenzen, welche von schlechter Arbeit des Verf. zeugen, von seinem Mangel an historischer Genauigkeit, und von seinem mechanischen compilatorischen Verfahren, wodurch er zuweilen offenbare Ungereimtheiten hervorgebracht hat, und sogar mit sich selbst in Widerspruch gerathen ist.

1. Mehrmals sind in gleichlautenden Stellen Ortsbestimmungen ausgelassen. 1 Chr. 14, 13. ist der Name Rephaim vergessen, der 2 Sam. 5, 22. steht, und zur Deutlichkeit nothwendig ist. Zwar ist dies Thal vorher schon da gewesen, aber wenigstens sollte eine Beziehung gegeben seyn; allein es heißt unbestimmt: בעמק. — 1 Chr. 19, 17. steht statt: „und er kam nach Chelam" wie die Parallelstelle 2 Sam. 10, 17. hat: „und er kam an sie." — Statt: „und Joram zog (ויעבר) nach Zair mit allen seinen Wagen" (2 Kön. 8, 21.) hat die Chronik (2 Chr. 21, 9.) das undeutliche: ויעבר ohne den Ort. — Mehrere Beispiele würden nicht schwer zu finden seyn. Solche Weglassun-

gen aber wird sich ein Geschichtserzähler, der mit Präcision arbeitet, nicht erlauben.

2. So finden sich Weglassungen von Nebenbestimmungen und Umständen der Begebenheiten, die zwar nicht wichtig sind, aber doch, da sie einmal in der ursprünglichen Erzählung angegeben waren, nicht unterdrückt zu werden brauchten, zumal da der Verf. der Chronik sich nicht so sehr der Kürze befleißigt zu haben scheint, daß er die Worte gezählt haben sollte. Hiervon nur wenige Beispiele. 1 Sam. 31, 12. lesen wir: „und es machten sich auf alle streitbare Männer und gingen die ganze Nacht und nahmen den Leichnam Sauls ꝛc." Statt dessen hat die Chronik (1 Chr. 10, 12.): „und es machten sich auf alle streitbare Männer und nahmen den Leichnam Sauls ꝛc.", durch welche Abkürzung die Erzählung an Bestimmtheit verloren hat. So ist auch die Weglassung in demselben Verse von: „und sie verbrannten sie daselbst" (1 Sam. 31, 12 am Ende) nicht zu loben. — 2 Sam. 12, 31. wird berichtet, wie David die Bürger der Stadt Rabba „unter Sägen, eiserne Dreschwagen (חריץ) und eiserne Aexte legen und durch Ziegelöfen treiben läßt." Die Chronik in der Parallelstelle 1 Chron. 20, 3. hat die erstern Qualen angeführt, (wiewohl sie statt מגזרות

wieder מגרות hat), hat aber die letzte der Ziegelöfen ausgelassen. Wenn sie einmal diese Grausamkeiten berichtete, warum that sie es nicht vollständig? — So hat 1 Chron. 14, 3. durch Weglassung des in der Parallelstelle 2 Sam. 5, 13. stehenden: „nachdem er von Hebron gekommen war" — der Sinn an Deutlichkeit verloren *).

3. Zuweilen giebt uns die Chronik die ächte Relation entstellt und verwirrt wieder. 1 Chr. 19, 3. findet sich eine Sinn entstellende Aenderung der Parallelstelle 2 Sam. 10, 3. Hier heißt es: „schickt nicht vielmehr David seine Knechte zu dir, um auszuspähen die Stadt, und sie auszukundschaften, und sie (dann) *umzukehren*?" In der Chronik: „kommen nicht vielmehr seine Knechte zu dir, um aus-

*) Der Verf. hatte aber zu dieser Auslassung seinen guten Grund. Die Notiz 2 Sam. 5, 13 ff. bezieht sich auf das früher (Kap. 3, 2 ff.) gegebene Verzeichniß der Söhne Davids, die ihm zu Hebron gebohren worden waren; (*ein Beweis mehr für die Ursprünglichkeit des 2 B. Samuels gegen Eichhorns Hypothese*); da dieses nun der Verf. nicht gegeben hatte (er hat es zwar 1 Chron. 3, 1., aber nicht in geschichtlichem, sondern genealogischem Zusammenhang), so leitete ihn sein Gefühl richtig, daß er jene Bestimmung wegließ.

auszuspähen und umzukehren und auszukundschaften das Land?" Nicht nur ist die Vertauschung des: „schicken" mit dem: „kommen" sinnlos, sondern besonders auch die Versetzung von dem: „umkehren." — Die Stelle 1 Kön. 10, 13: „und der König Salomo gab der Königin von Saba alles, was sie wünschte und von ihm forderte, außer dem, was er ihr nach seiner Freigebigkeit (כיד המלך שלמה) gab", ist ganz widersinnig in der Chronik (2 Chron. 9, 12.) so geändert: „und der König Salomo gab der Königin von Saba alles, was sie wünschte und von ihm forderte, außer dem, was sie zu dem Könige brachte (מלבד אשר הביאה אל המלך)", welches letztere ich nicht zusammenreimen kann *). — Statt: „und Saul starb und seine drey Söhne und sein Waffenträger, und auch alle seine Leute an demselben Tage" (1 Sam. 31, 6.), hat die Chronik (1 Chr. 10, 6.): „und Saul starb und seine drey Söhne und sein ganzes Haus (ביתו) zusammen." Soll der

*) Dathe übersetzt: praeter ea, quae ipse ei sua sponte dedit. Wie er dies konnte, verstehe ich nicht. Schicklicher ist die Erklärung: „außer den Gegengeschenken für das, was sie dem Könige gebracht hatte;" ich zweifele aber, daß sie die Worte zulassen.

letzte Ausdruck: Familie, Geschlecht bedeuten, so enthält er eine historische Unwahrheit: denn es blieb noch Mephiboseth und andere von Sauls Familie übrig; und Dienerschaft kann er wohl nicht heißen, da בית immer nur das, was im Hause ist, und also nur die Diener im Hause, nicht die Begleiter im Kriege begreifen kann.

4. Ob Corruptionen, wie 1 Chron. 18, 6. die Weglassung des unentbehrlichen נציבים (vergl. 2 Sam. 8, 6.), wie 2 Chron. 5, 3. die Weglassung der Worte בירח האתנים, welche die Parallelstelle 1 Kön. 8, 2. hat, und ohne welche kein deutlicher Sinn entsteht; wie 2 Chr. 5, 9. die Vertauschung der Worte: מן הקדש, mit denen: מן הארון, und des יהיו mit יהי (vergl. 1 Kön. 8, 8.); die sinnlosen Worte 2 Chron. 5, 13. am Ende: בית יהוה; die Vertauschung von מאחריו mit מאחזים (2 Chron. 9, 18. vergl. 1 Kön. 10, 19.), und überhaupt die Entstellung des Sinnes dieser Stelle und andere ähnliche besonders von Namen und Zahlen auf die Rechnung der Abschreiber zu setzen seyen, und ob man recht thut, sie geradezu aus den Parallelstellen zu emendiren, (die alten Uebersetzer haben dies wahrscheinlich auch gethan), will ich nicht entscheiden. Doch frage ich nur, warum gerade die Abschreiber

der Chronik so fehlerhaft abschrieben *)? — So mag es auch dahin gestellt seyn, ob die Emendation der dunkeln Worte 2 Sam. 5, 17: וירד אל המצודה durch: ויצא לפניהם (1 Chr. 14, 8) kritisch und historisch genau sey **), und so andere ähnliche.

5. Sinnentstellungen, wie folgende, wo eine ganze Erzählung verwirrt und undeutlich gemacht ist, müssen wir wohl auf die Rechnung unsers Verf. setzen, und Ein solches Beispiel wiegt zehn von jener Art auf. Die Stelle ist 2 Chron. 34, 8 — 15. vergl. mit 2 Kön. 22, 3 — 8. Ich setze beide Stellen neben einander her.

2 Kön. 22, 3 — 8.	2 Chron. 34, 8 — 15.
ויהי בשמנה עשרה שנה למלך יאשיהו	ובשנת שמנה עשרה למלכו לטהר את

*) Ich möchte fast vermuthen, daß der Verfasser der Chronik des Hebräischen nicht recht kundig gewesen sey. Gewiß schreibt er das schlechteste Hebräisch, das wir haben. Wahrscheinlich war zu seiner Zeit die Sprache schon ganz ausgestorben.

**) Der Syrer und Araber, und nach ihm Michaelis, lesen statt המצודה arx: המצורה oppugnatio — gewiß nicht richtig.

הארץ והבית שלח
את שפן בן אצליהו
ואת מעשיהו שר
העיר ואת יואח בן
יואחז המזכיר לחזק
את בית יהוה אלהיו:
9 ויבאו אל חלקיהו
הכהן הגדול ויתנו
את הכסף המובא
בית אלהים אשר
אספו הלוים שמרי
הסף מיד מנשה
ואפרים ומכל שארית
ישראל ומכל יהודה
ובנימן וישבי
ירושלם: 10 ויתנו על
יד עשה המלאכה
המפקדים בבית יהוה
ויתנו אתו עושי
המלאכה אשר עשים
בבית יהוה לבדוק
ולחזק הבית:
11 ויתנו לחרשים
ולבנים לקנות אבני
מחצב ועצים

שלח המלך את שפן
בן אצליהו בן משלם
הספר בית יהוה
לאמר: 4 עלה אל
חלקיהו הכהן הגדול
ויתם את הכסף
המובא בית יהוה
אשר אספו שמרי
הסף מאת העם:
5 ויתנהו על יד עשי
המלאכה המפקדים
בית יהוה ויתנו אתו
לעשי המלאכה אשר
בבית יהוה לחזק את
בדק הבית:
6 לחרשים ולבנים
ולגדרים ולקנות
עצים ואבני מחצב
לחזק את הבית:
7 אך לא יחשב אתם
הכסף הנתן על ידם
כי באמונה הם
עשים: 8 ויאמר
חלקיהו הכהן הגדול
על שפן הספר ספר

למחברות ולקרות
את הבתים אשר
השחיתו מלכי
יהודה: 12 והאנשים
עשים באמונה
במלאכה — — —
14 ובהוציאם את
הכסף המובא בית
יהוה מצא חלקיהו
הכהן את ספר תורת
יהוה ביד משה:
15 ויען חלקיהו
ויאמר אל שפן הספר
ספר התורה מצאתי
בבית יהוה ויתן
חלקיהו את הספר
אל שפן:

התורה מצאתי בבית
יהוה ויתן חלקיה
את הספר אל שפן
ויקראהו:

Die Relation der BB. der Könige hat Zusammenhang und Verstand. Aus 2 Kön. 12, 9 ff. wissen wir, daß ein Kasten vor dem Tempel stand, in welchen alles zum Tempel einkommende Geld eingelegt wurde. Und wenn der Kasten voll war, so nahmen der Schreiber des Königs und der Hohepriester das Geld heraus, zählten es und gaben es den Arbeitern am Tempel. Hiermit stimmt die vorliegende Erzählung

genau überein. Der König Josia befiehlt dem Schreiber Saphan, in den Tempel zu gehen und die gewöhnliche Rechnung über das eingekommene Geld vorzunehmen. Allein in der Chronik erkennt man jene Einrichtung nicht, man weiß nicht, wenn und wie das Geld eingesammelt worden seyn soll; ihre Relation steht ganz in Widerspruch mit jener 2 Kön. 12, 9 ff. *).

Zuerst V. 8. Was soll der Stadtpräfect (שר העיר) und der Canzler (מזכיר) bey Abzählung dieses Geldes? Die andere Relation läßt bloß den Schreiber abschicken, dessen Amt es auch war, nach 2 Kön. 9, 12 ff. — Was soll das: „um zu bessern das Haus Jehovahs seines Gottes?" Nur das Geld sollte zu den fortgehenden (nicht erst anzufangenden) Arbeiten am Tempel hergegeben werden, wie es in der andern Relation heißt: „und sie sollen es den Besorgern der Arbeit, die über den Tempel gesetzt sind, geben (vergl. 2 Kön. 12, 11.). — V. 9. Wie unbestimmt: „und sie kamen zu dem Hohenpriester Hilkia!" Was thun sie denn bey und mit ihm? — „Und sie gaben das zum Hause Got-

*) Auch diese Relation ist in der Chronik entstellt 2 Chron. 24, 4 ff. Wir werden die Art und Weise und die Gründe dieser Entstellung weiter unten entwickeln.

tes eingekommene Geld" — wem gaben sie es? Erst nach der weitläufigen unnützen Parenthese: „welches die Thür hütenden Leviten von Manasse und Ephraim und von dem ganzen Rest von Israel und vom ganzen Juda und Benjamin und den Einwohnern von Jerusalem *) gesammelt hatten" — wird das: „und sie gaben" wieder aufgenommen und in Zusammenhang gesetzt, aber auf eine sehr undeutliche verwirrte Weise. Zuvörderst fehlt bey ויתנו das unentbehrliche אתו, was das zweite Mal steht, aber bey עושי fehlt wahrscheinlich das ל dativi, ohne welches kein Sinn entsteht. Das אשר עושים ist ganz überflüssig. Die Wiederholung des ויתנו (V. 11.) ist undeutlich, da man ein anderes Subjekt suppliren und denken könnte, die Arbeiter (die letztgenannten) gäben das Geld weiter: das לחרשים ist ja nur Apposition von עושי המלאכה (vergl. 2 Kön. 22, 6.). — V. 12. ist ganz undeutlich, wenn man nicht 2 Kön. 22, 7. zur Erklärung hätte. „Die Leute arbeiteten am Werk באמונה", soll heißen: auf Treu und Glauben, wie in der Paral.

*) Wir wollen gern das Keri וישובו „und sie kehrten zurück" nicht urgiren, wodurch die Verwirrung noch größer werden und ein Widerspruch mit dem המובא entstehen würde.

lelstelle deutlicher gesagt wird: „es soll keine Rechnung von ihnen genommen werden über das ihnen gegebene Geld, denn sie handeln auf Treu und Glauben." Auch ist, so herausgerissen, die ganze Bemerkung sinnlos. V. 14. ist durch den Zusatz: „und als sie das Geld herausnahmen, fand Hilkia das Buch des Gesetzes Jehovahs, durch Mosen gegeben *)" die ganze Geschichte entstellt. Wenn und wo das Gesetzbuch gefunden sey, darüber sagt die Parallelstelle kein Wort. „Und" heißt es da, (gleich nach dem, was die Chronik V. 12. 13. nur erweitert enthält), „es sprach Hilkia der Hohepriester zu Saphan dem Schreiber; ich habe (ein, das?) Buch des Gesetzes im Hause Jehovahs gefunden; und Hilkia gab das Buch dem Saphan, und dieser las es." Auch liegt die Unwahrheit am Tage. Saphan war selbst bey dem Herausnehmen des Geldes, nach 2 B. der Könige 12, 10; er hätte also das Buch mitfinden müssen. Aber selbst nach dem Bericht der Chronik (V. 15.) sagt Hilkia zu Saphan,

*) Der Zusatz: durch Mosen gegeben, entstellt ebenfalls die Geschichte. Die ächte Relation charakterisirt das gefundene Gesetzbuch nie so. Wenn wir den Charakter unsers Verf. näher kennen gelernt haben, werden wir ihn als ungültig verwerfen können.

daß er es gefunden, und zwar „im Hause Jehovahs." Man bemerke den Widerspruch, der besonders durch die beibehaltenen letzten Worte: „im Hause Jehovahs," recht in die Augen springt; er hätte müssen sagen: „im Geldkasten." — Aber selbst dies, wenn es der Verf. der Chronik andeuten wollte, wäre ungereimt. Im Geldkasten konnte kein Buch liegen, (wenigstens müßte es erst seit kurzem hinein gelegt worden seyn). Unter Joas wurde der Kasten eingerichtet. Würde man nicht, wenn man auch einen alten Kasten nahm, (was nicht wahrscheinlich ist), damals schon das Buch gefunden haben? Uebrigens wurde der Kasten, der 2 Kön. 12, 10 ff. erzählten Einrichtung nach, häufig geöffnet.—

6. Andere Aenderungen der Urschrift, wobey der Verf. seine Ungeschicktheit bewiesen hat, haben wir schon oben mehrere kennen gelernt, auf die ich hier nur zurückzuweisen brauche. Man erinnere sich der ungeschickten Einschiebung der Notizen 1 Chr. 14. in die Geschichte der Bundeslade und der noch oben drein gegebenen Bemerkung (1 Chr. 15, 1.), daß David in drey Monaten Häuser gebaut habe. Ferner der unzeitigen Anführung der Notizen 2 Chr. 1, 14—17., und der nochmaligen Anführung derselben 2 Chr. 9, 25., die man nur aus einem bloßen Me-

chanismus erklären kann. Ferner der übel angebrachten mythischen Ausschmückung in der Geschichte der Pestilenz 1 Chr. 21, 16., da der Compilator die Worte der Urschrift: „und der Engel Jehovahs stand bey der Tenne" wegzulassen vergaß.

7. Im Epitomiren scheint der Verf. ebenfalls nicht glücklich. Die kurze Notiz 2 Chr. 22, 9. von Ahasjas Ermordung durch Jehu widerspricht ganz der ausführlichen, 2 Kön. 9, 15—27. Nach jener soll Ahasja in Samarien, wo er sich verborgen, von Jehu getödtet und (wahrscheinlich auch in Samarien) begraben worden seyn; nach dieser wird er auf der Flucht bey Jibleam geschlagen, worauf er zu Megiddo stirbt und von seinen Leuten nach Jerusalem geschafft und daselbst begraben wird (V. 27.). Der letztern Erzählung müssen wir aber schon ihrer Ausführlichkeit wegen Glauben beimessen. Wie die Notiz der Chronik entstanden, wage ich nicht zu bestimmen. „Vielleicht benutzte der Verf. eine andere Urkunde." Aber kurz vorher (V. 6.) stimmt er wörtlich mit 2 Kön. 9, 15. überein.

Wenn es in dem letztern Beispiele noch zweifelhaft seyn sollte, ob der Verf. die frühere Relation epitomirte, so that er dies unläugbar in der Geschichte

des Assyrischen Krieges unter Hiskia. 2 Chron. 32. ist offenbar Epitomation von 2 Kön. 18, 13 — Kap. 20., aus welcher Erzählung mehrere Verse fast wörtlich geflossen zu seyn scheinen, als: 2 Chron. 32, 15. vergl. 2 Kön. 18, 29; 2 Chron. 32, 14. vergl. 2 Kön. 19, 12. Wie ganz entstellt ist aber die Geschichte in der Chronik! Daß Hiskia anfangs sich von Sanherib in Contribution setzen ließ, und zu dem Ende den Tempelschatz leerte und ihn seines Schmucks beraubte (2 Kön. 18, 14—17.), hat unser Verf. ganz verschwiegen, dagegen unterhält er uns 2 Chron. 32, 2—8. von den Zurüstungen, die Hiskia beim Anzuge Sanheribs getroffen, und wie er sich und dem Volke Muth einspricht in Floskeln, wie: „Seyd getrost und stark und fürchtet euch nicht ——— denn mit uns ist ein Größerer, als mit ihm. Mit ihm ist ein fleischlicher Arm, mit uns aber ist Jehovah unser Gott, uns zu helfen und unsern Kampf zu kämpfen." Fast möchte ich den Verf. beschuldigen, daß es ihm nicht gefiel, daß Hiskia sich vor Sanherib gedemüthigt haben sollte auf die Art, wie 2 Kön. 18, 14. berichtet wird: „ich habe gesündigt, kehre um von mir, alles, was du mir auferlegst, will ich tragen" — und daß er statt dieser Notizen andere ehrenvollere aufzeichnete. Im Ver-

folg unserer Untersuchungen werden wir solcher Partheilichkeiten unsers Verf. mehrere finden.

8. Noch charakteristischer sind offenbare Widersprüche mit sich selbst, in welche der Verf. bey vorgenommenen Aenderungen mit seinem Original verfallen ist. — 2 Chron. 14, 2. heißt es: Assa habe die Höhen abgeschafft; und Kap. 15, 17.: die Höhen wurden in Israel nicht abgeschafft. Israel steht hier offenbar für Juda, wie der Zusammenhang zeigt; denn gleich darauf folgt, als Entschuldigung: „doch war das Herz Assas rechtschaffen sein Lebelang." — Denselben Widerspruch in Betreff der Höhen finden wir zwischen 2 Chron. 17, 6. und 20, 33. in der Geschichte Josaphats. — Wie diese Widersprüche entstanden seyn mögen, zeigt die Vergleichung mit der Relation der BB. der Könige. Diese hat in beiden Parallelstellen (1 Kön. 15, 14. und 1 Kön. 22, 43. 44.) bloß die Nachricht, daß die Höhen nicht abgeschafft wurden. Von dieser abgehend schrieb der Verf. der Chronik (aus welcher Quelle und aus welchen Gründen, werden wir unten sehen), daß diese frommen Könige die Höhen abgeschafft hätten. Nachher aber, als er wieder aus ihr ausschrieb, schrieb er auch die, der kaum gegebenen widersprechende Nachricht von

den Höhen mechanisch ab, ohne zu bedenken, daß er sich dadurch verrieth. — Will man die Erklärung von der Entstehung dieser Widersprüche nicht annehmen, so kann man doch die Widersprüche nicht wegräumen: denn die Auskunft, die man wohl vorgeschlagen hat, daß jene Könige den Versuch gemacht haben könnten, die Höhen abzuschaffen, aber nicht durchgedrungen seyen, ist ganz unstatthaft. In diesem Fall hätte der Verf. das erste Mal nicht sagen sollen: „und er schaffte ab", sondern: er suchte abzuschaffen, und das zweite Mal: es war ihm nicht gelungen, die Höhen abzuschaffen.

Wenn wir in den so eben aufgezeigten Beispielen das Ungeschick und die Nachlässigkeit des Verf., mit einem Worte seine schlechte Art zu compiliren, haben kennen gelernt, so werden wir nunmehr auch seine Absichten bey Verfertigung dieser Arbeit in Anspruch nehmen. Bey allen folgenden Aenderungen, die er mit der ursprünglichen Relation vorgenommen hat, so wie bey einigen von denen, die wir schon in anderer Hinsicht betrachtet haben, lassen sich gewisse Absichten entdecken, welche durchaus nicht historisch sind, sondern aus irgend einer Partheilichkeit und Vorliebe zu fließen scheinen.

4.

Wundersucht des Verfassers der Chronik.

Wir haben schon mehrere mythische Ausschmückungen unsers Verf. kennen gelernt, als den zwischen Himmel und Erde schwebenden Engel mit dem bloßen Schwert in der Hand, das er nachher wieder in die Scheide steckt; und das Feuer, das vom Himmel fällt und das Opfer verzehrt. In den Stellen, wo er sich diese Zusätze erlaubt hat, ist die ursprüngliche Relation ebenfalls mythisch. Die Vertheidiger seines historischen Charakters möchten daher vielleicht nachtheilige Schlüsse aus diesen mythischen Vermehrungen auf seine Glaubwürdigkeit nicht zugeben wollen: wo einmal Mythe gegeben war, da konnte er vielleicht, der historischen Wahrheitsliebe unbeschadet, spätere Ausbildungen früherer Mythen aufnehmen. Ob diese Entschuldigung gelte, ob einem Historiker erlaubt sey, eine frühere Relation, wenn auch in mythischen Erzählungen so zu interpoliren, will ich dahin gestellt seyn lassen. Aber in folgendem Beispiele, wo unser Verf. in die ächte glaubhafte Geschichte hinein ein Wunder zu bringen gewußt hat, erscheint sein historischer Charakter in einem desto schlechtern Lichte.

Die Stelle ist 2 Chr. 18, 31. vergl. mit 1 Kön. 22, 32 f. Als Josaphat mit dem Könige von Israel, Ahab, gegen die Syrer streitet, befiehlt der Syrer König seinen Wagenführern, daß sie in der Schlacht vor allen den König von Israel aufsuchen sollen. „Und als die Wagenführer (die Worte von 1 Kön. 22, 32 f.) Josaphat erblickten, glaubten sie, er sey der König von Israel und wandten sich gegen ihn, ihn anzufallen, und Josaphat schrie; und als die Wagenführer sahen, daß er nicht der König von Israel war, wandten sie sich von ihm." Die Chronik erzählt: und als die Wagenführer Josaphat sahen, glaubten sie, er sey der König von Israel, und wandten sich gegen ihn, ihn anzufallen, und Josaphat schrie, und Jehovah half ihm und Gott lenkte sie von ihm weg; und da die Wagenführer sahen rc. (wie oben). Das Einschiebsel ist offenbar, so wie die Absicht desselben: so kam gleich ein kleines Wunder zu Gunsten des frommen Josaphat zu Stande, auf welchen unser Verf. viel zu halten scheint. Man sage nicht, daß diese Beziehung auf Jehovah bey den Juden auch in der Geschichte gewöhnlich; und dem historischen Charakter unseres Verf. dieser religiöse Zusatz nicht zum Nachtheil ge-

reichen könne: denn die Geschichte ist reell dadurch verfälscht. Das: „Josaphat schrie und als die Wagenführer sahen, daß er nicht der König von Israel war," steht in nothwendigem Zusammenhang, wie Ursache und Wirkung; denn durch das Schreien machte sich Josaphat wahrscheinlich kenntlich: diesen Zusammenhang hat aber die Chronik zerrissen. Bey ihr ist das Schreien mit „Jehovah half ihm" in Verbindung, er schreit gleichsam den Himmel um Hülfe an, wiewohl die natürliche Wirkung, der mechanischen Treue unseres Verf. gegen die Urschrift ganz gemäß, hintennach folgt.

5.

Levitismus.

Mit diesem Worte bezeichne ich die Vorliebe des Verf. für den Stamm Levi, die in sehr vielen Stellen seine historische Wahrheitsliebe bestochen, und ihn zu Verfälschungen und Unwahrheiten verleitet hat. Wo die frühere Relation nichts von Leviten hat, da läßt er sie die Hauptrolle spielen, wo sie etwas zu ihrem Nachtheil meldet, hat er ihre Ehre gerettet; und wo sie nur in irgend etwas gegen ihre Prärogativen zu verstoßen scheint, da hat

er sie gleichsam mit dem Mosaischen Gesetzbuch in der Hand corrigirt.

1. 2 Sam. 8, 16 ff. sind die Beamten Davids aufgezählt. Zuletzt heißt es V. 18: „und die Söhne Davids waren כהנים." Die Chronik 1 Chr. 18, 15 ff. hat alles übrige wörtlich, nur hat sie statt כהנים — V. 17.: הראשנים ליד המלך. — Man hat, vielleicht gerade auf die Autorität unsers Verf., den Begriff von כהן allgemeiner genommen für jeden Diener und hat die Vergleichung des Arabischen جهن accessit, appropinquavit, zu Hülfe genommen. Dieser letzte Grund scheint mir nun ganz precär, da ja die Araber unser כהן selbst haben; übrigens weiß ich keine Stelle, wo כהן einen weltlichen geheimen Diener oder Vorsteher bedeuten müßte. Eine der unsrigen ähnliche Stelle ist 1 Kön. 4, 5., wo es heißt: und Sabud, Sohn Nathans, war כהן, Freund des Königs. Dieser Beisatz und der Umstand, daß sowohl in dem Verzeichniß unserer Stelle, als in der andern Stelle Priester schon aufgezählt sind: macht es allerdings wahrscheinlich, daß das zweite כהן eine andere Würde als das eigentliche (vielleicht öffentliche) Priesterthum anzeige. — Mag es seyn, daß die Erklärung unsers Verf. historisch

richtig ist: so zweifle ich doch an der Lauterkeit der Absicht, mit welcher er diese Vertauschung eines ursprünglichen solennen (und also historisch interessanten) Ausdrucks mit der deutlichern Umschreibung vornahm. Jener ursprüngliche Ausdruck konnte zu Mißverständnissen Anlaß geben; man konnte vielleicht glauben, die Söhne Davids seyen wirkliche Priester gewesen, da doch bloß und allein auf dem Stamm Levi das Priesterthum ruhte! — Vielleicht hält man mich für einen zu spitzfindigen Ankläger: man lese aber weiter.

2. Die Erzählung von der auf die Volkszählung unter David erfolgten Pestilenz (1 Chr. 21.) haben wir schon in ihren mythischen Ausschmückungen kennen gelernt. Aber auch in der Erzählung von der Volkszählung in demselben Kapitel differirt die Chronik bedeutend von der ursprünglichen Relation 2 Sam. 24., denn in diesem Stück liegt, nach dem Obigen, ihre Ursprünglichkeit am Tage. Und zwar ist die Differenz von der Art, daß sie kein vortheilhaftes Licht auf die Wahrheitsliebe unsers Verf. wirft. Zuerst bemerken wir eine Aenderung in V. 3, vergl. mit V. 3. jener Relation. „Und Joab sprach", heißt es nach der letztern, „zu dem Könige, möge Jehovah des Volkes noch hundertmal so viel ma-

chen, als es ist, und die Augen des Königs es noch sehen; aber warum gefällt meinem Herrn dem Könige diese Sache?" — Die Chronik: „und Joab sprach: möge Jehovah des Volkes hundertmal so viel machen, als es ist, aber sind sie nicht, mein Herr König, alle Knechte meines Herrn, warum begehrt mein Herr dieses, warum soll eine Schuld auf Israel kommen?" Dieser Zusatz ist ganz unwahr, denn erst der Prophet Nathan erklärt diese Volkszählung für Unrecht: Joab konnte davon noch nichts wissen. Wir werden aber sehen, aus welchem Grunde unser Verf. den Zusatz machte. — Die ursprüngliche Relation sagt ausdrücklich, daß die Volkszählung total gewesen sey. Nicht nur drückt sie Davids Befehl so aus (V. 2.): „Gehe umher in allen Stämmen Israel von Dan bis nach Berseba und zähle das Volk, damit ich wisse die Zahl des Volkes," sondern sie beschreibt auch den Zug der Volkszähler nach allen Richtungen des Landes (V. 5 — 7.). Die Chronik hingegen hat Davids Befehl geändert, bey ihr sagt er (V. 2.): „gehet, zählet Israel von Berseba bis nach Dan, und bringt mir die Zahl, daß ich sie wisse." Die Angabe der Reise der Volkszähler (2 Sam. 24, 5 — 7.) läßt sie weg, und sagt zwar (V. 4.), daß Joab in

ganz Israel umhergezogen, fügt aber die Einschränkung hinzu (V. 6.): „Levi und Benjamin zählte er nicht mit diesen, denn des Königs Wort war Joab ein Greuel." — Wie? sollte Joab so wenig dem Befehl des Königs gehorsam gewesen seyn, daß, weil ihm die Sache ein Greuel war, er zwey ganze Stämme nicht zu zählen wagte? und warum zählte er gerade diese beiden Stämme nicht? — Nach 4. Mose 1, 49. durfte der Stamm Levi bey der Volkszählung unter Mose nicht mit gerechnet werden; und gegen diese Prärogative sollte hier verstoßen worden seyn? Dies schien unserm Verf. eine historische Unmöglichkeit. Uebrigens da die darauf folgende Pestilenz der Volkszählung wegen kam, so ließe sich vermuthen, daß wer nicht mit gezählt worden war, auch von der Plage der Pest frey blieb. Gern ließ also unser Verf. den geliebten Stamm Levi von der Pest verschont bleiben. — Der Stamm Benjamin nahm an dieser glücklichen Ausnahme Theil: denn er gehörte zu dem auserwählten Juda. Diesen Hauptstamm selbst, der fast die Hälfte von ganz Israel ausmachte, konnte freilich weder Joab noch unser Verf. zu eximiren wagen.

Auch wenn die Exemption dieser beiden Stämme möglich und wahrscheinlich wäre: so ist der hin

zugesetzte Grund verrätherisch: „denn des Königs Wort war Joab ein Greuel.“ Deswegen sollte Joab die beiden Stämme bey der Zählung übergangen haben? Wenn er auch aus besonderer Gunst den Priesterstamm geschont hätte; so konnte er doch aus keinem Grunde den Stamm Benjamin schonen wollen, da damals die Trennung des Reichs noch nicht geschehen war, und dieser Stamm sich noch nicht für das Davidische Haus entschieden hatte. Im Gegentheil da Saul, gegen dessen Parthey Joab so erbittert Krieg geführt hatte, ein Benjaminit war, mußte er diesem Stamme alles Böse wünschen.

3. Hieher gehört die Erzählung von der Translocation der Bundeslade 1 Chr. 13. 15. vergl. mit 2 Sam. 6, die wir schon in anderer Hinsicht vor Augen gehabt haben. Zuvörderst müssen wir uns über folgende Punkte vereinigen.

a. Beiden Relationen liegt Eine gemeinschaftliche zum Grunde, oder vielmehr sie sind mit einander verwandt. Dies zeigt die wörtliche Uebereinstimmung der Verse 1 Chron. 13, 6 — 14. mit 2 Saml. 6, 2 — 11. und 1 Chron. 15, 29. mit 2 Sam. 6, 16.

b. Die Relation 2 Sam. 6. ist die ursprüngliche. Dies haben wir schon oben wahrscheinlich gemacht. V. 11. weist auf V. 12. und V. 16. auf V. 20 — 23. welchen Zusammenhang die Chronik zerrissen hat.

c. Beide Relationen widersprechen einander. Den verschiedenen Anfang wollen wir jezt noch nicht in Betracht ziehen. Der Hauptwiderspruch, aus dem alle andern fließen, liegt in der Epoche der Erzählung, wo David sich entschließt, die Lade endlich nach Jerusalem heraufzubringen. Die ursprüngliche Relation erzählt so: durch den Unfall des den Wagen mit der Bundeslade lenkenden Usa geschreckt, fürchtet sich David, die Lade nach Jerusalem heraufzubringen: „wie", sagt er (V. 9.), „soll die Lade Jehovahs zu mir kommen?" Er läßt sie daher in das Haus Obed Edoms absetzen. Aber die Lade brachte Segen in dieses Haus (V. 11.). Und da dies David angesagt wurde, erhielt er Muth, die Lade vollends herauf zu transportiren; „und er ging und holte die Lade Gottes aus dem Hause Obed Edoms in die Stadt Davids hinauf mit Freuden." — Die Chronik differirt von V. 11. an, indem sie dem David

einen ganz andern Beweggrund leiht. Nach der ganz unschicklichen Einschaltung von Kap. 14. (die aber der Verf. vielleicht in der Absicht gemacht hat, um die Verfälschung der ursprünglichen Relation zu verdecken), fährt sie Kap. 15., 1. so fort: „Und er baute sich Häuser in der Stadt David, und bereitete einen Ort der Lade Gottes, und errichtete ihr eine Hütte. Damals sprach David: die Lade Gottes hat Niemand zu tragen außer die Leviten, denn diese hat Jehovah erwählt, die Lade Gottes zu tragen, und ihm zu dienen ewiglich." Hierauf versammelte er die Leviten, und kündigte ihnen an, daß sie die Lade heraufbringen sollen; „denn", setzt er hinzu (V. 13.), „das erstemal, weil ihr es nicht thatet, verhing Jehovah einen Unfall über uns, weil wir ihn nicht suchten, wie es sich gebührt." Die Leviten tragen nun, nachdem sie sich geheiligt, die Lade Gottes „auf ihren Achseln, mit den Stangen daran, wie Mose geboten hatte nach dem Wort Jehovahs." (V. 15.) Und so gelingt der Transport der Bundeslade: „Gott half den Leviten, welche die Lade trugen" (V. 26.). — Auch übrigens sind beide Erzählungen wider-

sprechend. Nach 2 Sam. 6, 13. opfert man bey der Procession alle sechs Schritte einen Ochsen und ein fettes Schaf; die Chronik läßt überhaupt nur sieben Farren und sieben Widder opfern. — Der Anfang beider Erzählungen ist verschieden, obgleich auf den ersten Anblick nicht widersprechend; aber die Aenderung der Chronik hängt mit ihrer Hauptänderung zusammen, denn diese ersten Verse scheinen nur um der Leviten willen so ausgedehnt, die gleich von vorne eintreten sollten.

So wie im Einzelnen, so ist auch im ganzen Charakter beider Erzählungen der Widerspruch offenbar. In der ursprünglichen ist David derjenige, der den ganzen Zug, so wie nachher (V. 17 — 19.) die darauf folgenden gottesdienstlichen Feierlichkeiten anordnet und beseelt. Hingegen in der Chronik sind eigentlich die Leviten die Hauptsache. Dort ist alles frey, bloß Sache des Königs und des Volkes, hier ist es Priestercerimoniell, dort jauchzet und tanzet fröhlich und frey das Volk mit seinem König vor der Lade her, hier sind die Leviten Musiker und Sänger in festgesetzter Ordnung.

Beide Erzählungen vereinigen zu wollen, ist ganz gegen die Gesetze historischer Interpretation.

Wäre die erste Erzählung kurz und gedrängt, so wäre eine Vereinigung eher möglich, wenn man nämlich den Hauptwiderspruch zwischen 2 Sam. 6, 12. und 1 Chr. 15, 2. fallen lassen wollte. Man könnte sagen, der Erzähler von 2 Sam. 6. habe die speciellen Umstände und also auch das die Leviten Betreffende nicht anführen wollen. Allein specieller und anschaulicher, wiewohl ohne überflüssige Worte, kann nicht erzählt werden, als er erzählt. Wie man bey dem Zuge alle sechs Schritte opfert, wie David vor der Lade tanzt, wie das Jauchzen des Volkes sich mit dem Klang der Posaunen mischt, dann wie Michal das Tanzen Davids mißbilligt, und wie er sich so schön gegen sie vertheidigt, wie man das heil. Zelt aufschlägt, wie David opfert, wie er das Volk segnet, und ihm eine Spende austheilt — hier ist nichts vergessen, um uns die Sache anschaulich zu machen, und nur von den Leviten, wenn sie eine so wichtige Rolle gespielt hätten, sollte nichts gesagt seyn? — Im ersten Theil der Erzählung ist es sehr genau bemerkt, wie man die Lade transportirt, nämlich auf einem neuen Wagen, welchen Usa und Ahio lenkten; dieser Umstand war bemerkenswerth, weil durch Usas Unfall der Transport der Lade unterbrochen wurde: wenn nun die, welche nachher die Lade

trugen (V. 13.), theils durch die Umstände und Feierlichkeiten, die sie machten, theils dadurch, daß eigentlich um ihretwillen der Transport der Lade gelang, so bemerkenswerth waren: warum war denn der Erzähler hier so karg, daß er auch nicht ein Paar Worte davon sagte?

Jetzt zu der Frage, welcher Erzählung wir glauben sollen, deren Beantwortung aber schon im Vorigen liegt. Die ursprüngliche Relation sagt nichts von den Leviten, und der Verf. der Chronik konnte sie nur hineinbringen, indem er sein Original entstellte und verstümmelte, und mit sich selbst in Widerspruch gerieth. Wie schlecht die Relation der Chronik in dem wichtigen Wendepunkt der Geschichte zusammenhängt (vergl. Kap. 13, 14. mit 15, 1.), wo die von 2 Sam. 6. so unzertrennlich ist, haben wir schon bemerkt. Man bemerke noch die Ungereimtheit, daß der Verf. der Chronik schon zu Anfang (Kap. 13, 2.) die Leviten zur Abholung der Bundeslade zusammenrufen läßt. Wenn die Leviten damals ausdrücklich vom Könige zusammenberufen waren, und es ihr Recht war, die Lade zu tragen, warum trugen sie sie denn nicht?

Das Falsum liegt am Tage, so wie die Absicht desselben. Die Chronik kann nichts ohne Levi

ten geschehen lassen, und die Bundeslade sollte ohne sie nach Jerusalem geschafft worden seyn? Das Gesetz, nach welchem die Leviten allein die Lade des Bundes tragen sollen („denn sie hat Jehovah erwählet, die Lade des Bundes zu tragen, und ihm zu dienen ewiglich"), sollte auch das zweitemal unter dem frommen Könige David unterlassen worden seyn? Dies schien unserm Verf. unmöglich. Veranlassung mag ihm zur Ersinnung dieser Legende gegeben haben, daß Usa bey der ersten Abholung der Lade umkam, und daß in der Erzählung 2 Sam. 6 nach V. 13. die Lade das zweitemal getragen wird. Der combinationsreiche Verf. benutzte diese Winke. —

4. Ein ähnliches Falsum glaube ich aufzeigen zu können in 2 Chr. 23, 1 — 11. in der Erzählung von der Thronerhebung des jungen Joas. Die Parallelstelle ist 2 Kön. 11, 4 — 12. Ich setze beide Stellen neben einander her, damit man die Verwirrung der Chronik, auch in der Sprache, desto leichter bemerke.

2 Kön. 11, 4 — 12.	2 Chron. 23, 4 — 11.
ובשנה השביעית שלח יהוידע ויקח	ובשנת השביעית התחזק יהוידע ויקח

את שרי המאות
לעזריהו בן ירחם
ולישמעאל בן
יהוחנן ולעזריהו בן
עובד ואת מעשיהו
בן עדיהו ואת
אלישפט בן זכרי עמו
בברית: 2 ויסבו
ביהודה ויקבצו את
הלוים מכל ערי
יהודה וראשי האבות
לישראל ויבאו אל
ירושלם: 3 ויכרת
כל הקהל ברית בבית
האלהים עם המלך
ויאמר להם הנה
בן המלך ימלך
כאשר דבר יהוה על
בני דויד: 4 זה הדבר
אשר תעשו השלשית
מכם באי השבת
לכהנים וללוים
לשערי הספים:
5 והשלשית בבית
המלך והשלשים

את שרי המאות לכרי
ולרצים ויבא אתם
אליו בית יהוה
ויכרת להם ברית
וישבע אתם בבית
יהוה וירא אתם את
בן המלך: 5 ויצום
לאמר זה הדבר אשר
תעשון השלשית
מכם באי השבת
ושמרי משמרת בית
המלך: 6 והשלשית
בשער סור והשלשית
בשער אחר הרצים
ושמרתם את משמרת
הבית מסח: 7 ושתי
הידות בכם כל יצאי
השבת ושמרו את
משמרת בית יהוה
אל המלך:
8 והקפתם על המלך
סביב איש וכליו
בידו והבא אל
השדרות יומת והיה
את המלך בצאתו

בשער היסוד וכל
העם בחצרות בית
יהוה: 6 ואל יבוא
בית יהוה כי אם
הכהנים והמשרתים
ללוים המה יבאו
כי קדש המה וכל
העם ישמרו משמרת
יהוה: 7 והקיפו
הלוים את המלך
סביב איש וכליו
בידו והבא אל הבית
יומת והיו את המלך
בבאו ובצאתו:
8 ויעשו הלוים וכל
יהודה ככל אשר צוה
יהוידע הכהן ויקחו
איש את אנשיו באי
השבת עם יוצאי
השבת כי לא פטר
יהוידע הכהן את
המחלקות: 9 ויתן
יהוידע הכהן לשרי
המאות את החניתים
ואת המגנות ואת

ובבאו: 9 ויעשו שרי
המאות ככל אשר
צוה יהוידע הכהן
ויקחו איש את אנשיו
באי השבת עם
יוצאי השבת ויבאו
אל יהוידע הכהן:
10 ויתן הכהן לשרי
המאות את החנית
ואת השלטים אשר
למלך דוד אשר
בבית יהוה:
11 ויעמדו הרצים
איש וכליו בידו
מכתף הבית הימנית
עד כתף הבית
השמאלית למזבח
ולבית על המלך
סביב: 12 ויוצא את
בן המלך ויתן עליו
את הנזר ואת העדות
וימלכו אתו
וימשחהו ויכו כף
ויאמרו יחי המלך:

השלטים אשר למלך
דויד אשר בבית
האלהים: 10 ויעמד
את כל העם ואיש
שלחו בידו מכתף
הבית הימנית עד
כתף הבית
השמאלית למזבח
ולבית על המלך
סביב: 11 ויוציאו
את בן המלך ויתנו
עליו את הנזר ואת
העדות וימליכו אתו
וימשחהו יהוידע
ובניו ויאמרו יחי
המלך:

Nach 2 Kön. 11. ist die Geschichte klar. Der Priester Jojada faßt den Plan, den im Tempel auferzogenen Joas auf den väterlichen Thron zu erheben. Um dies mit Sicherheit durchzusetzen, zieht er die Hauptleute der Leibwache (כרי und רצים) in sein Interesse, versichert sich durch sie der Königsburg, und läßt von ihnen den Tempel besetzen, worauf er dann den jungen Königssohn dem Volke vorstellt

und ihr selbst. — Anders gewendet ist die Geschichte in 2 Chr. 23. Was dort die כרי und רצים thun, läßt die Chronik die Leviten thun. Dies wäre schon an sich verdächtig. Aber wir finden noch dazu bey der Vergleichung, daß der Verf. der Chronik die erste Relation allein vor Augen gehabt, und sie nur willkührlich verändert und verwirrt hat, woraus denn manche Widersprüche und Ungereimtheiten entstanden sind, die seine Erzählung als falsarisch beurkunden.

1 Chr. 23, 1 ist nicht gesagt, was es für Oberste über Hundert waren, mit denen Jojada einen Bund macht; es scheint, als ob der Verf. diese Undeutlichkeit mit Willen gesucht. — Diese sollen nun die Leviten aus allen Städten und die Familienväter des Volks aus ganz Juda zusammenberufen haben und diese ganze Versammlung macht dann einen Bund, mit dem Hohenpriester. Welche Unwahrscheinlichkeit! — Dadurch müßte ja unausbleiblich die ganze Sache, die doch geheim bleiben mußte, verrathen worden seyn. Der Verf. vergaß, daß es eine geheime Machination war, die vor den eifersüchtigen Usurpator-Augen der Königin verborgen gehalten werden mußte. Nach der ersten Relation ist die Sache geheim, und nur die Hauptleute der Leibwache sind im Complot. — Und warum

müßten denn die Obersten über Hundert die Zusammenberufung übernehmen? Noch dazu konnten die es wahrscheinlich nicht thun, da sie an ihrem Posten bleiben mußten. — V. 4. „Der dritte Theil von euch.“ — Wer sind diese? Hier ist absolute Undeutlichkeit. (Nach dem Zusammenhange müßte man das Volk verstehen.) Eben so undeutlich ist der ganze Vers. Der Verf. spielt mit dem ל praef. auf eine wunderbar verwirrte Weise. V. 5. „Der dritte Theil soll seyn im Hause des Königs.“ — Dies müßten doch wohl die Trabanten seyn, die ohne dies ihren Posten da hatten. Anders als diese konnten es nicht seyn, weil sonst die Sache verrathen würde. 2 Kön. 11, 5., wo dasselbe steht, hat es den guten Sinn, daß ein Drittheil der Trabanten an seinem gewöhnlichen Posten bleiben, aber den königlichen Pallast für den neuen König sichern solle. V. 7. sind die Leviten als die genannt, welche um den König seyn sollen. Offenbarer Widerspruch mit 2 Kön. 11, 7. 8., wo die Trabanten dies Geschäft haben. V. 8. statt der Obersten über Hundert, wie 2 Kön. 11, 9., sind hier Leviten und ganz Juda genannt. „Und ein jeglicher nahm seine Leute, die des Sabbaths antraten, mit denen, die des Sabbaths abtraten.“ Dies paßt recht gut in

2 Kön.

2 Kön. 11, 9., wo es die Obersten der Leibwache thun; aber hier ist es widersinnig. Hatten denn die Leviten und ganz Juda, ein jeder seine Leute, die des Sabbaths an- und abtraten? — V. 10. ist statt Trabanten Volk gesetzt. Dies ist nun ein allgemeiner unbestimmter Ausdruck, der keinen Sinn giebt.

Also wissen wir nach dieser Relation nichts als Verwirrung. Wir wissen nicht, wer die Angestellten sind, bald scheinen es Trabanten, bald Leviten. Uebrigens sind genug Ungereimtheiten und Widersprüche da. Die Relation von 2 Kön. 11. hingegen ist ganz klar und zusammenhängend; also müssen wir ihr nothwendig Glauben beimessen.

Interessant ist es zu sehen, wie ungeschickt der Verf. die ihm vorliegende Relation entstellt hat. Er hat ganze Stellen daraus abgeschrieben, die in seinem Zusammenhange Ungereimtheiten sind, dort aber einen guten Sinn geben.

Uebrigens ist die Absicht der Interpolation klar, und die gewöhnliche. Die götzendienerische Athalja sollte gestürzt und der religiöse Joas auf den Thron erhoben worden seyn, ohne die Leviten? Die profanen Trabanten sollten im Tempel diese Rolle gespielt haben? — Das war dem Verf. der Chronik

eine platte Unwahrheit. Er verräth auch seine Absicht durch V. 6., wo Jojada sagt: „es komme aber keiner in das Haus Jehovahs, außer die Priester und die dienenden Leviten, denn diese sind heilig."

5. Ein Falsum ist, meinem Urtheil nach, in 2 Chron. 24, 4—14. vergl. mit 2 Kön. 12, 5—16.

In der letzten Stelle wird folgendes Faktum erzählt. Der König Joas befiehlt den Priestern, daß sie das in den Tempel einkommende Geld (an Schatzungsgeld und freiwilligen Gaben) ein jeder von seinen Bekannten zu sich nehmen, und davon den Tempel in baulichem Stand erhalten sollen. Als aber die Priester bis ins drey und zwanzigste Jahr des Königs nichts gebessert hatten, so trifft Joas eine andere Einrichtung, die Priester dürfen das Geld nicht zu sich nehmen, und es wird ein Kasten mit einer Oeffnung vor dem Tempel aufgestellt, in welchen die Thür hütenden Priester das Geld einlegen. Und wenn der Kasten voll war, so leerten ihn des Königs Schreiber und der Hohepriester, und gaben das Geld den Arbeitern am Tempel zur Reparatur desselben. Doch Gefäße und dergl. wurden nicht davon angeschafft. Auch das

Geld von Schuld- und Sündopfern kam nicht dazu: denn das war den Priestern.

Die Relation der Chronik lautet so: Joas habe sich vorgenommen, den Tempel zu erneuern, und habe die Priester und Leviten versammelt und ihnen befohlen, auszugehen in alle Städte Juda und Geld zur Reparatur des Tempels einzusammeln, und sie sollten eilen, dieses zu thun. „Aber die Leviten eileten nicht." Da habe Joas befohlen, einen Kasten zu machen (wie oben), und habe ausrufen lassen in Jerusalem und in dem ganzen Lande, daß man die Steuer zur Tempelreparatur einbringen sollte, die Mose in der Wüste auferlegt, und das Volk sey gekommen und habe sein Geld in den Kasten gelegt. Und wenn der Kasten voll gewesen, so habe der Schreiber des Königs und Einer der ersten Priester das Geld gezählt, dies habe man alle Tage gethan, bis man Geld genug gehabt. Hierauf habe man die Reparatur des Tempels vorgenommen, und als man damit fertig gewesen, habe man vom übrigen Gelde Gefäße zum Tempel geschafft.

Beide Relationen widersprechen sich im Wesentlichen so. Nach der von 2 Kön. 12. ist von dem gewöhnlich einkommenden Gelde als von einer

fortgehenden Einnahme die Rede, so auch von der Reparatur des Tempels als von einer fortgehenden. Beides, was nach der vorliegenden Erzählung nicht ganz klar seyn dürfte, erhellt aus der folgenden Geschichte: denn unter Josias dauert die Einrichtung fort, und Saphan wird abgeschickt, den Kasten mit dem Hohenpriester zu leeren, und das Geld zur Reparatur des Tempels herzugeben (2 Kön. 22). Nach der Chronik aber ist sowohl die Reparatur, als die Geldeinnahme nur temporär. Hierin widerspricht sie aber der Geschichte: denn sie selbst erzählt auch, daß unter Josias noch alles so fortgeht. Ferner ist ihre Relation in sich selbst widersprechend. Nach der Erzählung 2 Kön. 12. hatten die Priester das eingelaufene Geld veruntreut, daher wird jener Kasten aufgestellt, über den sodann höhern Orts Rechnung geführet wird. Nach der Relation der Chronik geschieht aber das Ausstellen dieses Kastens ganz ohne Veranlassung und Ursache. Die Leviten hatten bloß „nicht geeilet", die Beisteuer einzusammeln; wozu der Kasten, da es leichter war, daß, wie es anfangs seyn sollte, die Leviten das Geld zu sich nahmen? Eben so wenig hat die Einrichtung, daß der Schreiber des Königs bey Zählung des Geldes gegenwärtig seyn mußte,

Grund und Ursach, wenn keine Veruntreuung von den Priestern zu verhüten war. — Auch das ist unwahrscheinlich, daß ausdrücklich um dieser außerordentlichen Steuer willen, das Volk aus dem ganzen Lande nach Jerusalem zusammengekommen seyn sollte.

Diese Widersprüche und Ungereimtheiten sind genug, um diese Relation zu verwerfen, und jener von 2 Kön 12., die so ganz in sich selbst und mit der Geschichte übereinstimmt, als der ächten, den Vorzug zu geben.

Aber die Relation der Chronik ist auch offenbar absichtliche Verdrehung. Nach der von 2 Kön. 12. stehen die Priester in keinem vortheilhaften Lichte, sie erscheinen als Betrüger. Diese Makel ist in der Chronik weggeschafft. Ja wie schonend ist selbst noch diese Erzählung! Es ist nicht gesagt, daß die Priester den Auftrag der Einsammlung der Tempelsteuer unachtsam vernachlässigt; es heißt nur: sie hätten nicht damit geeilt. — Liegt die Partheilichkeit nicht am Tage?

Was den Widerspruch zwischen beiden Relationen in Rücksicht der Anschaffung der Tempelgeräthe betrifft (2 Kön. 12, 14. vergl. mit 2 Chron. 24, 14.), so weiß ich nichts darüber zu sagen, als daß er mir

unerklärlich ist. Fast scheint es, als habe der Verf. der Chronik der ursprünglichen Relation auch in gleichgültigen Dingen widersprechen wollen, um dadurch die Widersprüche, die ihm am Herzen lagen, zu beschönigen.

6.

Ehrenrettungen des Judäischen Cultus.

Dies ist der Punkt, der uns bey dieser Untersuchung am meisten interessirt. Aber auch der Verf. der Chronik war hier am stärksten interessirt, und wir werden ihn auf den ungeschicktesten Verfälschungen der frühern Relation ertappen. Der Zustand der öffentlichen Religion, wie ihn die BB. der Könige schildern, wollte dem Verf. der Chronik gar nicht gefallen: die meisten Judäischen Könige sind nach ihrer Relation Götzendiener, und dienen den abscheulichsten Mißbräuchen; ja selbst fromme Könige, wie z. B. David, Salomo, Joas u. a. machen solche Mißbräuche mit, und übrigens wird so wenig oder gar nicht der Mosaischen Cerimonien gedacht: das alles müßte anders gewesen seyn und anders dargestellt werden.

Zuerst die eigentlichen Ehrenrettungen und dann die Ausschmückungen.

1. In der Geschichte Rehabeams erzählt uns 1 Kön. 14, 22 — 24. umständlich, daß er sich gegen Jehovah versündigt, und allerley götzendienerische Mißbräuche getrieben. Die Chronik, sonst in allem, was den Gottesdienst betrifft, so umständlich, sagt ganz kurz (2 Chron. 12, 1): „und er verließ das Gesetz Jehovahs und ganz Juda mit ihm." Warum erzählt uns doch der Verf. die Art und Weise nicht, wie sie das Gesetz Jehovahs verlassen haben, zumal da er jene Relation, mit der er in mehrern Stellen wörtlich harmonirt, vor Augen hatte?

Von Joas sagt 2 Kön. 12, 3. 4.: „Und Joas that was recht war vor den Augen Jehovahs alle die Zeit, die ihn der Priester Jojada lehrte; nur die Höhen thaten sie nicht weg, und das Volk opferte und räucherte noch auf den Höhen." Den dritten Vers hat die Chronik wörtlich abgeschrieben, auch harmonirt sie vorher mit dem 2 B. der Könige; warum hat sie nur das von den Höhen ausgelassen?

Derselbe Fall ist 2 Chron. 25. in der Regierung Amazias. Die Verse 2 Könige 14, 3. 4. hat der Verf. in Einen zusammengezogen; statt:

„und er that, was recht war in den Augen Jehovahs, nur nicht, wie David, nach allem, was sein Vater Joas that, that er. Nur die Höhen thaten sie nicht weg, und das Volk opferte und räucherte noch auf den Höhen" — schreibt er (V. 2): „und er that was recht war vor den Augen Jehovahs, doch nicht mit ganz reinem Herzen." — Und doch ist vor- und nachher wörtliche Uebereinstimmung zwischen beiden Relationen da, ja unser Verf. unterläßt nicht, eine ganz subjektive müßige Bemerkung abzuschreiben (V. 4. nach 1 Kön. 14, 6.).

So 2 Chron. 26, 4. vergl. mit 2 Kön. 15, 3. 4. über Asarjas religiösen Charakter. Statt des den BB. der Könige gewöhnlichen Urtheils: „Und er that was recht war — nur die Höhen thaten sie nicht ab u. s. w.," hat die Chronik: „Und er that was recht war in den Augen Jehovahs, wie sein Vater Amazia gethan hatte."

Ueber Jothams Religiosität spricht die Chronik etwas zweideutiger 2 Chron. 27, 2. Statt jener zwey Verse, die wir wieder 2 Kön. 15, 34 f. lesen, heißt es bey ihr: „und er that was recht war in den Augen Jehovahs, wie sein Vater Usia ge-

than hatte, nur ging er nicht in den Tempel Jehovahs, und noch war das Volk übelthuend משחיתים." Warum wählte doch der Verf. diesen unbestimmten Ausdruck?

Ja, nicht genug, daß die Chronik diese Verse unterdrückt, sie sagt auch zweimal das Gegentheil, sie läßt die Höhen abgeschafft werden. Nur sonderbar, daß sie da auch mit sich selbst in Widerspruch gerathen ist. Die Stellen 2 Chron. 14, 2. 4., widersprochen in Kap. 15, 17. vergl. 1 Kön. 15, 14.; und 2 Chron. 17, 6., widersprochen in Kap. 20, 33. vergl. 1 Kön. 22, 43. 44. Wie diese Widersprüche entstanden, haben wir oben zu entdecken gesucht.

Von Hiskia berichtet uns die Geschichte 2 Kön. 18, 4 f., wie er allerley götzendienerische Mißbräuche ausrottet, unter andern einen sehr sonderbaren Götzendienst: nämlich die Verehrung der Mosaischen ehernen Schlange, welcher man räucherte. Die Chronik hat von der Abschaffung dieses interessanten Mißbrauchs nichts. Zwar ist gerade hier ihre Uebereinstimmung mit der frühern Relation unterbrochen; aber sollte sie der Verf. nicht auch hier vor Augen gehabt haben, sollte er nichts von dieser ehernen Schlange gewußt haben? An Ausführlichkeit hat er es übrigens in der Erzählung der von

Hiskia vorgenommenen Reformation nicht fehlen lassen.

Gleiches Stillschweigen beobachtet die Chronik über die von Josia ausgerotteten Mißbräuche, welche die frühere Relation 2 Kön. 23, 4 ff. sehr genau angiebt. Sie giebt darüber nur eine ganz kurze Notiz 2 Chron. 34, 33., und doch stimmt dies ganze Kapitel übrigens mit 2 Kön. 22. überein, und die andern gottesdienstlichen Notizen sind sehr ausführlich. Freilich sind manche von den Mißbräuchen, welche erst Josia ausrottet, sehr anstößig, und werfen auf den Zustand des Gottesdienstes bey den Juden kein günstiges Licht. So erfahren wir z. B. 2 Kön. 23, 6., daß im Tempel selbst ein götzendienerischer Greuel (die Bedeutung von אשרה ist streitig) Statt hatte, am Eingange des Tempels standen Pferde der Sonne geheiligt (V. 11.), und noch bestanden die von Salomo der Phönizischen Göttin Asthoreth gestifteten Heiligthümer (V. 13.). Der Verf. suchte das Andenken dieser Aergernisse zu unterdrücken, und lieber gab er uns die Beschreibung von der Feier des Passafestes.

Mit gleicher Scheu hat der Verf. folgendes Aergerniß unterdrückt. 2 Kön. 16, 10 ff. ist erzählt,

wie Ahas zu Damaskus einen Altar sieht, den er in Jerusalem zu haben wünscht, und von demselben ein Modell machen läßt und es dem Priester Uria nach Jerusalem schickt, der nach diesem Modell einen Altar machen läßt. Als hierauf der König nach Jerusalem zurückkehrt, opfert er auf diesem Altar, und thut den ehernen Altar, der vor Jehovah stand, weg, und befiehlt, daß künftig alle Opfer auf jenem verrichtet werden sollen. Uebrigens vergreift er sich noch an mehrern Stücken des Heiligthums. — Statt alles dessen hat die Chronik nichts, als daß Ahas den Göttern von Damaskus geopfert habe (2 Chron. 28, 23.), wiewohl sie von diesem götzendienerischen Könige andere götzendienerische Handlungen anführt (V. 24. 25.).

Wir haben alle diese Beispiele vorangeschickt, ehe wir im Folgenden die Partheilichkeit und Unwahrheit offenbar machen konnten.

Im Leben Salomos erwähnt die Chronik nichts von seiner Abgötterey und Vielweiberey, worüber uns 1 Kön. 11. sehr umständlich belehrt. Eichhorns Hypothese von einem beiden Relationen zu Grunde gelegten kurzen Leben Salomos, in welchem, als zur öffentlichen Lektüre bestimmt, nichts von diesen Aergernissen erwähnt gewesen, wird uns

jetzt nicht mehr die Partheilichkeit des Verf. verkennen lassen.

Im Leben Salomos entdeckt sich ein andres Falsum unsers Verf., das ihm aber mehr Mühe gemacht hat, als alle vorhergehenden. Es ist in der Erzählung von Salomos Opfer und Traum zu Gibeon 2 Chron. 1.

Die Parallelstelle ist 1 Kön. 3. und diese erzählt so. Bald nach seiner Krönung, noch vor Erbauung des Tempels geht Salomo nach Gibeon, um daselbst zu opfern: „denn das war die große Höhe" (V. 4.). Vorher (V. 2 f.) wird die Bemerkung gemacht, daß das Volk noch auf den Höhen opferte und räucherte, und daß zwar Salomo Jehovah lieb hatte und auf dem Wege seines Vaters David wandelte, aber doch auch auf den Höhen räucherte. In der Nacht nach diesem Opfer hat nun Salomo den bekannten glücklichen Traum. Die Chronik läßt ihn allerdings auch auf der Höhe zu Gibeon opfern, aber statt zu sagen, das sey die vorzüglichste Höhe gewesen, oder statt ihn zu entschuldigen, sagt sie (V. 3 f.): „denn daselbst war das Versammlungszelt Gottes, welches Mose der Knecht Gottes in der Wüste gemacht hatte. Die Lade Gottes hatte David von Kiriath Jearim her-

aufgebracht nach Jerusalem, wo er ihr eine Hütte aufgeschlagen hatte; aber der eherne Altar, welchen Bezaleel der Sohn Uri des Sohns Hur gemacht hatte, war daselbst vor der Wohnung Jehovahs, und es besuchten ihn Salomo und das Volk. Und Salomo opferte daselbst auf dem ehernen Altar vor Jehovah, welcher vor der Hütte Jehovahs stand, und er opferte auf ihm tausend Brandopfer." —

Früher schon spricht die Chronik zweimal von diesem Mosaischen Versammlungszelt. 1 Chr. 16, 39 ff. berichtet sie, daß David den Priester Zadok und seine Brüder vor der Wohnung Jehovahs zu Gibeon angestellt habe, um daselbst zu opfern: „des Morgens und Abends, wie geschrieben steht im Gesetz des Herrn, das er Israel geboten hat." Und 1 Chron. 21, 29 f., wo David sehr sonderbar entschuldigt wird, daß er auf der Tenne Arafnas und nicht vor der Wohnung Jehovahs geopfert habe, die zu der Zeit auf der Höhe zu Gibeon gestanden habe. Sonderbar aber ist es, daß erst in unserer Stelle, die doch die spätere ist, die genauere Notiz gegeben wird, welche Bewandtniß es mit dieser Mosaischen Stiftshütte gehabt habe. Beide frühere Stellen scheinen nur um der unsrigen willen da

zu seyn, und wir werden daher diese besonders betrachten und jene fallen lassen.

Wir verwerfen diese Nachricht von der Existenz der Mosaischen Stiftshütte aus folgenden Gründen, als eine ganz grundlose Legende:

a. In der Stelle 1 Kön. 3. haben wir offenbar die parallele frühere Relation. Mit dieser steht die Chronik in offenbarem Widerspruch. Nicht nur sagt jene Relation nichts von der Mosaischen Stiftshütte, die zu Gibeon gestanden, sondern sie sagt ausdrücklich, daß Salomo auf einer Höhe (als solcher) geopfert, und entschuldigt ihn deswegen. Nach unsern Prämissen wäre schon dies allein hinreichend, gegen die Chronik abzusprechen.

b. Aber auch die Sache an sich selbst ist unwahrscheinlich. — Wenn die Mosaische Stiftshütte noch existirt hätte, so würde doch wohl die heil. Lade in ihr aufgestellt worden seyn. Warum hätte David ein anderes Zelt für sie bereitet? Vielleicht weil sie baufällig und unbrauchbar war? Aber in diesem Fall konnte sie auch nicht zu Gibeon stehen. — Aber wenn sie auch nur eine alte heil. Reliquie und unbrauchbar war, so wäre sie doch gewiß als sol-

che neben der heiligen Lade aufbewahret worden; wenigstens hätte man doch den ehernen Brandopferaltar, der noch brauchbar seyn konnte, wie denn auch wirklich nach 2 Chr. 1, 6. noch auf ihm geopfert wird, in dem neuen Heiligthum aufgestellt.

Sodann wenn und wie wäre denn diese Mosaische Stiftshütte nach Gibeon gekommen? Wenn wäre die Lade von ihr getrennt worden? Etwa damals als sie von Silo zum Heer der Israeliten gebracht wurde? Warum wurde denn aber die Stiftshütte nach Gibeon gebracht, ohne die Lade? Warum läßt man die Lade in einem Privathause zu Kiriath Jearim stehn? (1 Sam. 7.)

c. Die Absicht dieser Legende ist so offenbar! Sie ist zur Entschuldigung Salomos ersonnen. Man kennt schon aus den vielen oben angeführten Beispielen die Scheu des Verf. der Chronik vor dem Opfern auf den Höhen. Das Aergerniß war dadurch noch größer, daß Salomo, der Tempelerbauer, diesen Greuel mit begeht; unerklärlich aber und ein platter Widerspruch schien es ihm, daß diesem Salomo, nach einem solchen Opfer, Gott erschienen und sich

so gnädig bezeigt haben sollte. — Freilich erschiene der Verf. als ein sehr frecher und besonnener Betrüger, indem er diese Lüge gleichsam künstlich vorbereitet hätte in den angeführten frühern Stellen. Doch wäre es auch möglich, daß zu seiner Zeit die Legende schon eingeführt war.

Ungeschickt hat sich der Verf. bey folgender Ehrenrettung Davids benommen, in der Geschichte der Pestilenz (1 Chron. 21.). Nach 2 Sam. 24. wissen wir, daß David, auf den Rath des Propheten Gad, um Jehovah zu versöhnen, der eine Pestilenz gesandt hatte, auf der Tenne Arafna des Jebusiters opfern solle, (warum da gerade und warum auch der Engel daselbst steht, V. 16, kann ich nicht einsehen). Dieses Opfern auf der Tenne konnte unser Verf. nicht wegschaffen, aber er sucht es zu beschönigen. Zuvörderst muß es der Engel selbst dem Propheten Gad an die Hand geben, daß er David sagen solle, daß er auf der Tenne Arafnas einen Altar errichten solle (V. 18.), da nach der ersten Relation Gad selbst den Einfall zu haben scheint (2 Sam. 24, 18.). Vielleicht wollte der Verf. dadurch die Außerordentlichkeit und Besonderheit dieses Opferns auf einer Tenne andeuten. Zuletzt sagt er (V. 28 ff.):

„Zu

„Zu der Zeit, als David sah, daß Jehovah ihn auf der Tenne Arafna des Jebusiters erhörte, opferte er daselbst (gewöhnlich?). Und die Wohnung Jehovahs, welche Mose in der Wüste gemacht hatte und der Brandopferaltar waren zu der Zeit auf der Höhe zu Gibeon. Und David konnte nicht vor dieselbe gehen um Gott zu suchen, weil er erschrocken war vor dem Schwert des Engels Jehovahs.“ Bringe in diese Worte einen Sinn, wer es vermag; aber das Bestreben, David wegen dieses Opferns auf der Tenne zu entschuldigen, liegt am Tage. Noch müssen wir eine kleine apologetische Aenderung bemerken 1 Chr. 14, 12. Die Parallelstelle 2 Sam. 5, 21. sagt: und David und seine Leute nahmen sie (die Götzenbilder der geschlagenen Philister). Unserm Verf. schien es aber nicht zu gefallen, daß der verehrte David das Gesetz 5 Mose 7, 25, nach welchem die Götzen verbrannt werden müssen, nicht beobachtet haben sollte. Er setzte also statt nehmen: verbrennen. „Und David befahl, und sie wurden mit Feuer verbrannt.“

2. Auslassungen.

Mehrere den Gottesdienst betreffende Notizen haben wir schon als Zusätze, die aus der Feder unsers Verfassers geflossen, kennen gelernt. Die Stellen

sind: 2 Chron. 8, 12. 13. vergl. mit 1 Kön. 9, 25.; 2 Chron. 5, 11 — 13. vergl. mit 1 Kön. 8, 10. 11.; 2 Chron. 7, 5 — 10. vergl. mit 1 Kön. 8, 63 — 65.; 2 Chron. 23, 17 — 20. vergl. mit 2 Kön. 11, 18. 19.; 2 Chron. 35, 1 — 19. vergl. mit 2 Kön. 23, 21. 23. Jetzt ist die Frage über die Glaubwürdigkeit dieser Zusätze. Den letzten, in welchem wir die Feier des Passas unter Josias ausführlich beschrieben finden, wollen wir gern nicht anfechten, da diese Feier durch die frühere Relation 2 Kön. 23, 21 — 23. beurkundet ist. Aber die Bemerkung, die wir in derselben Stelle lesen (V. 22.): „denn es war kein Passa so gehalten worden wie dieses von der Richter Zeit an, welche Israel gerichtet haben, und die ganze Zeit der Könige Israel und der Könige Juda, sondern im achtzehnten Jahr des Königs Josia ward dies Passa gehalten dem Jehovah zu Jerusalem" — ist für die Würdigung der unserem Verf. eigenen gottesdienstlichen Notizen sehr wichtig.

Verdächtig ist schon der Zusatz 2 Chron. 8, 13. daß „Salomo dreimal des Jahres geopfert; aufs Fest der ungesäuerten Brodte, aufs Fest der Wochen und aufs Fest der Laubhütten." Denn auch vom Laubhütten lesen wir eine der obigen ähnliche Bemerkung Nehem. 8, 17.: „denn von den Tagen

Josuas des Sohns Nun an hatten die Kinder Israel nicht also gethan" (das Laubhüttenfest gefeiert). Nun scheinen zwar beide Bemerkungen nur auf die Art der Feier dieser Feste zu gehen, denn mit Nehem. 8, 17. kann nicht gesagt seyn, daß das Laubhüttenfest bis dahin gar nicht gefeiert worden sey, da es ja Esra 3, 4. gefeiert wird; man könnte also immer annehmen, daß zu Salomos Zeit jene drey Feste in Ausübung gewesen seyn möchten, nur nicht ganz nach der Norm des Gesetzbuchs. Wenn aber folgende Notiz ein Falsum ist, so werden wir (wenn wir auch auf alles übrige nicht Rücksicht nehmen wollen) nicht anstehen, jenen Zusatz unsers Verf. ebenfalls dafür zu erkennen.

Jene Bemerkung 2 Kön. 23, 22. über die Unterlassung oder Vernachlässigung der Passafeier muß doch wenigstens das sagen sollen, daß noch kein Passa, so wie das unter Josia, gefeiert worden sey. Da die Relation der BB. der Könige die Art der Feier nicht angiebt, so heißt das nach ihr so viel, daß keins nach der Vorschrift des Gesetzbuchs gefeiert worden; denn Josia befiehlt, das Passa zu feiern, „wie geschrieben steht in diesem Buch des Bundes" (V. 21.). Finden wir es also nicht mit Recht ver-

dächtig, daß die Chronik ohngeachtet sie jene Bemerkung wörtlich aufgenommen hat, (2 Chron. 35, 18.) das Passa früher in der Geschichte aufführet, ganz nach der Vorschrift des Gesetzbuchs mit allen Cerimonien gefeiert? Unter Hiskia wird nach 2. Chr. 30. das Passa gefeiert „wie geschrieben steht im Gesetz Mose" (V. 16. 18.). Nehmen wir nun hinzu, daß die Relation der BB. der Könige, die in der Geschichte Hiskias so ausführlich ist, und auch von der von ihm vorgenommenen Reform des Gottesdienstes umständlich Meldung thut; und seine Religiosität sehr rühmt (2 Kön. 18, 3—6.) nichts von dieser Passafeier sagt: so ist die Falschheit dieser Nachricht der Chronik wohl offenbar. Wir sind es schon gewohnt, daß der Verf. bey solchen Aenderungen seiner Urschrift mit sich selbst in Widerspruch geräth. Er selbst sagt, daß bis zu Josia das Passafest vernachlässigt worden; dennoch wagt er, die Feier desselben unter Hiskia zu erdichten; ja dies nicht allein, er sagt bey dieser Gelegenheit (2 Chr. 30, 26.): „und es war eine große Freude in Jerusalem; denn seit den Tagen Salomos, des Sohnes Davids, Königs von Israel war es nicht so gewesen in Jerusalem." Gern wollen wir ihm also auch die Feier des Passas unter Salomo zurückgeben.

Ueberhaupt können wir nunmehr, wie ich denke, mit allen der Chronik eigenen gottesdienstlichen Notizen kurzen Proceß machen. Der Verf., der um der Leviten und des levitischen Cultus willen die ursprüngliche Relation so verfälschen konnte, verdient auch da keinen Glauben, wo er von dieser unabhängig uns levitische Notizen mittheilt.

Der Verf., der die Geschichte der Translocation der Bundeslade und der Volkszählung um der Leviten willen verfälschte, konnte uns auch Levitenlisten (1 Chron. 16, 23 ff.) geben, die ohngeachtet ihres diplomatischen Scheins nichts als Erdichtungen, wenn auch nicht erst von ihm ersonnen, seyn dürften. So gut die Anstellung Zadoks bey der Mosaischen Stiftshütte (1 Chron. 16, 39.) eine Legende ist, so gut können alle diese Levitenordnungen und Einrichtungen des Gottesdienstes, welche David getroffen haben soll, erdichtet seyn. Hierzu kömmt noch, daß die frühere Relation, ohngeachtet sie in Davids Geschichte sehr ausführlich ist, und das Verzeichniß seiner Helden (2 Sam. 23, 8 ff.) und seiner Beamten giebt (2 Sam. 8, 16 ff.), kein Wort von allen diesen Dingen sagt. — Auch werden wir nun die Notiz 2 Chron. 17, 7 ff., die uns sehr wichtig seyn muß, nach welcher schon unter Josaphat die

Leviten mit dem Gesetzbuch in der Hand in den Städten Juda umhergezogen seyn und das Volk gelehrt haben sollen — als eine solche Legende aufsetzen dürfen. Der Verf., der gerade in der Geschichte Josaphats, seiner Urschrift zuwider, schreiben konnte, daß unter Josaphat die Höhen abgethan worden (V. 6. vergl. 1 Kön. 22, 44.) und nachher sich selbst geradezu widersprach, indem er Kap. 20, 33. sagt, daß die Höhen nicht abgethan worden, weil „das Volk sein Herz noch nicht zu dem Gott ihrer Väter geschickt" — ein solcher Erzähler konnte auch leicht jene Notiz mit allen ihren Namen ersinnen. — Und so verwerfen wir alle seine gottesdienstlichen Zusätze.

Eine sehr künstlich ausgesonnene Legende unserer Chronik, die ebenfalls hieher zu gehören scheint, müssen wir noch bemerken. Sie läßt sich aber mehr durch Vergleichung beider Relationen im Ganzen entdecken: denn hier verläßt uns die Uebereinstimmung fast gänzlich.

Es ist die durch David getroffene Vorkehrung zum Tempelbau 1 Chr. 23. 28. 29.

Wie speciell, anschaulich und wahr ist die Geschichte der letzten Tage Davids und Salomos Erwählung zum Könige im 1 B. d. Könige erzählt!

Man lese das 1. und 2. Kap. und man wird Zug für Zug als wahr erkennen! Und wirklich ist die Geschichte nicht so ehrenvoll für David und Salomo, daß sie erdichtet seyn könnte.

n. Der König ist alt und kraftlos. Sein naher Tod erregt Hoffnungen zur Nachfolge. Einer seiner Söhne Adonia gewinnt den Feldhauptmann Joab und den Priester Abjathar für sich und wirft sich zum Könige auf. Eine andere klügere Parthey aber bilden Zadok der Priester und der Prophet Nathan und einige andere zu Gunsten Salomos und seiner Mutter Bathseba. Als Adonia jenen Schritt gethan hat, stiftet Nathan die Bathseba an, (die wahrscheinlich noch immer von David geliebt war,) daß sie zum Könige geht, und ihn an sein Versprechen, Salomo zu seinem Nachfolger zu bestimmen, erinnert. Nach ihr kömmt Nathan zum Könige, und vereinigt seine Vorstellungen mit den Bitten Bathsebas. Der König ist bald entschieden, er läßt den Priester Zadok und Benaja kommen, und giebt erstern Befehl, Salomo zum Könige zu salben und öffentlich zu erklären. Dies geschieht und Adonia demüthigt sich bald und erhält von Salomo vor der Hand Verzeihung. — Kurz vor seinem Ende, wie lange nachher? ist nicht gesagt, hat David noch

eine Unterredung mit Salomo, worin er ihn zur Gottesfurcht und Gerechtigkeit ermahnt, und ihm einige besondere Befehle ertheilt, nämlich, daß er den Joab noch bestrafen, den Kindern Barsillai Gnade erweisen, Simei aber noch seinen Lohn geben solle.

Wie ganz anders in Sachen und Ton erzählt die Chronik! Von jenen Hofintriguen lesen wir kein Wort. Die Erwählung und Krönung Salomos erscheint ganz anders, auch von der letzten Unterredung Davids mit seinem Sohne finden wir nichts; aber dafür desto mehr andere Dinge.

Wir lesen 2 Sam. 7., daß David die Absicht gehabt, einen Tempel zu bauen, daß ihn aber der Prophet Nathan davon abgerathen, und wir lesen weder im 2 B. Sam. noch im 1 B. d. Könige, daß David wieder daran gedacht habe. Dasselbe erzählt die Chronik 1 Chr. 17.; aber nachher weicht sie ganz ab, und obgleich sie David den Tempel nicht selbst bauen läßt, so läßt sie ihn doch alle mögliche Vorbereitungen dazu treffen, ja den ganzen Bau anordnen.

1 Chr. 22. wird erzählt, wie David Steinmetzen angestellt und für Baumaterialien, ja sogar für Eisen zu Nägeln gesorgt habe: und zwar hat er 100000 Pf. Gold und 1 Million Silber gesamm

welt. Hierauf ruft er Salomo zu sich, und befiehlt ihm in einer langen tiradenreichen Rede, den Tempel zu bauen, zu dem er die Vorbereitungen schon getroffen finde; auch gebietet er den Obersten des Volks, Salomo bey diesem Bau beizustehen. — Hier ist also Salomo schon zum Könige bestimmt, wenn und wie? sagt die Chronik nicht: am Ende der Erzählung Kap. 23, 1. sagt sie bloß außer allem Zusammenhang: „und David war alt und lebenssatt und machte seinen Sohn Salomo zum Könige." — Hierauf giebt er den Leviten ihre Einrichtung, wovon eine lange Specification folgt und macht auch die Einrichtung seines Kriegs- und Hofstaats. Zuletzt Kap. 28. hält er noch einen großen Reichstag zu Jerusalem. Hier in einer langen Rede (die aber eher ein Esra erdacht, als David gehalten haben mag,) erklärte er: daß er sich zwar vorgenommen, einen Tempel zu bauen, daß es aber Gott nicht wohlgefällig gewesen, „weil er zu viel Blut vergossen" (V. 3.); sein Sohn Salomo sey von Gott zum Könige bestimmt und auch von ihm dazu auserseh'n, ihm einen Tempel zu bauen, worauf er sich an Salomo wendet, und ihn ermahnt und ihm Muth einspricht. Er giebt ihm sodann ein Vorbild des zu bauenden Tempels in allen

seinen Theilen und von allen seinen Zubehör (V. 11.), „das ihm (nach V. 19.) von Gott vorgeschrieben worden sey.“ Auch schreibt er ihm die Ordnung der Priester und Leviten vor. Hierauf giebt er ihm Gold zu den kostbaren Stücken des Heiligthums, und spricht ihm nochmals Muth ein. Kap. 29. lesen wir eine lange Rede Davids an das versammelte Volk, worin er wieder erklärt, daß Salomo von Gott zum Könige erwählt und zum Tempelbau ausersehn sey, daß er aber noch jung und das Werk groß sey. Er habe daher nach allen Kräften Materialien dazu gesammelt und, er wolle selbst aus eignem Vermögen eine ansehnliche Summe dazu geben. Er fordert auch das Volk zu einer Beisteuer auf, welche mit Freuden versprochen wird. Dann wieder eine lange Rede Davids voll von Tiraden. Endlich feiert das Volk ein Fest, und Salomo wird zum Könige gesalbt, und Zadok zum Priester.

Diese ganze Erzählung hat das Gepräge einer Legende.

a. Ist es doch auffallend, daß weder das 2. B. Sam. noch das 1 B. d. Könige etwas von diesen Vorbereitungen zum Tempelbau erwähnen, da doch Davids Vorhaben, einen Tempel zu

bauen, so ausführlich erzählt und übrigens die ganze Geschichte so speciell ist.

b. Daß David von seinem Vorhaben, einen Tempel zu bauen, abstand, hatte gewiß keinen reellen Grund als die Abmahnung Nathans nach 2 Sam. 7. und 1 Chr. 17. Er hatte eine unruhige kriegerische Regierung gehabt, und seine Kräfte nicht sammeln können, und er mochte wegen Mangel an Geld den Tempelbau aufgeben. Es ist also unwahrscheinlich, daß er so viel Materialien, besonders so viel Gold und Silber gesammelt haben sollte. Nach der Erzählung des 1 B. der Könige schafft erst Salomo alle Baumaterialien an und von David sind nur heilige Gefäße und ein heiliger Schatz da. 1 Kön. 7, 51. — Auch wenn wir uns an jene Erzählung 2 Sam. 7. und 1 Chr. 17. halten, so konnte David an alle die Vorbereitungen nicht denken. Denn daß Salomo den Tempel bauen sollte, ist da keinesweges gesagt, sondern ein Nachkomme von ihm überhaupt. „Wenn deine Tage voll sind (sagt Nathan 2 Sam. 7, 12.) und du bey deinen Vätern schläfst, will ich deinen Samen nach dir, der von deinem Leibe kommen wird, auf-

richten und sein Königreich befestigen: der soll meinem Namen ein Haus bauen und ich will seinen Thron auf ewig befestigen." Sollte auch unter dem „Samen nach dir, der aus deinem Leibe kommen wird" Salomo verstanden seyn, so ist doch der Bau des Tempels offenbar weit hinausgeschoben.

c. Wenn sollte denn David diesen Reichstag gehalten haben, vor der 1 B. d. Kön. 1. erzählten Erwählung Salomos oder nachher? In beiden Fällen steht die Chronik mit dort in Widerspruch. Die Erwählung Salomos ist aber dort so wahr und so bestimmt erzählt, und gereicht so wenig zum Vortheil desselben, indem er bloß den Künsten seiner Mutter und Nathans die Krone verdankt, in der Chronik hingegen ist über seine Erwählung eine so schwankende Unbestimmtheit: daß wir schon darum ihre Relation verwerfen und jener folgen müssen.

d. Es wird in der Chronik zweimal gesagt, David habe den Tempel nicht bauen dürfen, weil er zu viel Kriege geführt und „zu viel Blut vergossen." Nach der Erzählung 2 Sam. 7. und 1 Chr. 17. war dies nicht der Grund.

Hier ist also nicht nur Widerspruch in der Chronik selbst (denn dieser Grund hätte ja dort angegeben werden müssen), sondern die *spätere Erdichtung* ist auch nicht zu verkennen.

e. Die Worte 1 Chr. 28, 4: „*denn Juda hat er erwählt zum Führer* u. s. w." konnte David nicht sagen, wenn auch nur aus Politik. Noch dazu klingen sie ganz später Jüdisch, aus der Zeit, da man die Familie Davids und den Stamm Juda als von Gott auserwählt, ansah.

f. Ein starker Zug der spätern Legende ist, daß David, *wie Mose zur Stiftshütte*, das Vorbild zum Tempel von Gott erhält.

g. Der Ton der ganzen Erzählung ist so legendenmäßig. David spricht so frömmelnd und abgeschmackt, mit einem Wort so rabbinisch, wie ich es nur einem spätern Juden zutrauen kann.

h. Endlich sieht man auch die Absicht dieser Erdichtung klar. Man kennt die spätere Verehrung Davids. Der Tempel sollte nicht von diesem gottgeliebten Könige erbaut seyn und vielmehr von Salomo, dessen Frömmigkeit in der letzten Zeit so verdächtig geworden war?

Das war ein Aergerniß, das weggeschafft werden mußte. Man suchte also, so viel es anging, auf David das Verdienst des Tempelbaues überzutragen: er mußte wenigstens die Anstalten dazu getroffen, und den Entwurf des Tempels gemacht haben. Ja, er hatte das Vorbild des Tempels von Gott erhalten. So wurde der götzendienerische Salomo bloß der Vollzieher des Tempelbaus.

7.

Vorliebe für Juda und Haß gegen Israel.

Diese Seite der Partheilichkeit der Chronik zeigt sich besonders in dem Ganzen ihrer Erzählung. Doch haben wir auch eine hierher gehörige Stelle zu prüfen, in welcher der frühern Relation gerade zu widersprochen wird. Hierüber erst wenn wir uns gehörig dazu vorbereitet haben.

Die BB. der Könige sind ganz unpartheiisch gegen das Reich Israel, in ihnen ist keine Ahndung von einer politischen und religiösen Feindschaft. Nur gegen die Israelitischen Könige, als die Stifter des unächten Israelitischen Gottesdienstes, sprechen sie tadelnd. Diese Unpartheilichkeit zeigt sich schon dar-

an, daß diese Bücher die Geschichte von Israel eben so ausführlich und bisweilen noch ausführlicher als die Jüdische und gleichsam mit Vorliebe erzählen, besonders aber sich in Anführung der Thaten der beiden Propheten Elias und Elisa gefallen. Alles dieses, was nur irgend zum Vortheil Israels gereichen könnte, hat die Chronik weggelassen; dies könnte man nun freilich damit entschuldigen, daß dies ihr veränderter Plan forderte, nach welchem sie bloß die Geschichte von Juda geben wollte; aber dagegen hat sie mehrere, Israel betreffende Notizen, aufgenommen, die offenbar ihre Partheilichkeit aussprechen, und noch dazu zum Theil als falsch verdächtig sind.

Beispiele.

1. 2 Chr. 13. wird erzählt, daß Abia, König von Juda, mit Jerobeam Krieg geführt. Vor der Schlacht läßt die Chronik den Abia von einem Berge herab eine lange Rede gegen die Israeliten halten, worin er ihnen vorstellt, daß Davids Hause eigentlich das Reich von Gott gehöre, und sie ermahnt, nicht gegen Juda zu streiten, indem sie da gegen Gott selbst stritten. An Judas Spitze stehe Gott und seine Priester, gegen sie zu streiten u. s. w., wobey viel auf die Trompeten der Leviten gelegt

wird. Hierauf wird eine Schlacht geliefert, und da die von Juda ins Gedränge kommen, rufen sie Gott an, und die Priester trompeten, und da die Priester trompeten, so hilft Gott den Juden. — Daß an dieser Geschichte etwas wahres seyn könne, will ich nicht läugnen, aber so wie sie hier vor uns liegt, in ihrer gehässigen Beziehung auf Israel und in ihrer levitisch superstitiösen Ausschmückung, ist sie bloß das Machwerk eines spätern Juden, aus folgenden Gründen:

a. Die Rede Abias ist unwahr. Der Abia, der, nach 1 Kön. 15, 3, wie sein Vater Rehabeam götzendienerisch war, kann unmöglich so gesprochen haben, mit diesem levitisch priesterlichen abergläubigen Stolz auf den Jerusalemischen Tempeldienst. Ueberhaupt kann dem ganzen Charakter der ächten Geschichte nach das Priester- und Levitenwesen damals nicht in solchem Ansehn gestanden haben; auch schon darum, weil das Volk an Rehabeams Irreligiosität Theil nahm, nach 1 Kön. 14, 22. Wo Abfälle von der Religion vorkommen, da kann keine Anhänglichkeit an Priester- und Ceremonienwesen da seyn, weil diese bindet und fest hält.

b. Auch

b. Auch ist vom Abfall der zehn Stämme nicht so gesprochen, wie damals gesprochen werden konnte. Nach 1 Kön. 12. handelten diese Stämme mit Fug und Recht, sie machten gerechte und billige Forderungen, und nur Rehabeams Unverstande konnte die Schuld beigemessen werden. Ueberhaupt scheint man damals keine Ahndung davon gehabt zu haben, daß Davids Hause das Reich von Gott gegeben sey, und daß es schändlicher Aufruhr sey, von ihm abzufallen. — Wenigstens wäre alles das von V. 5 — 8 nicht klug und rhetorisch gesprochen.

c. Endlich hat diese Erzählung ganz den Anstrich einer Legende. Die Priester stoßen in die Trompeten, und Israel flieht — hier muß jedem die Erdichtung auffallen: man erinnert sich an die Mythe von der Einnahme Jericho's, und erkennt die Anspielung auf das Gesetz 4 B. Mose 10., besonders aber auf V. 9.: „Wenn ihr in einen Streit ziehet in eurem Lande — so sollt ihr trompeten, und es wird euer gedacht werden vor Jehovah, eurem Gott, und ihr erlöset werden von euren Feinden."

2. Folgende beide Züge mögen ächt oder unächt seyn, so zeigen sie doch schon dadurch, daß sie die Chronik aufgenommen, die Partheilichkeit derselben; und daß sie die BB. der Könige nicht haben, macht sie allerdings verdächtig.

2 Chr. 19, 2 ff. Als Josaphat von seinem mit Ahab gegen die Syrer gethanen Zuge zurückkehrt, geht ihm der Prophet Jehu entgegen und straft ihn wegen seiner Verbindung mit dem „gottlosen" Israel. — 2 Chr. 25, 7. Amazia hat ein Heer Israeliten gegen die Edomiter gedingt, aber ein Prophet räth ihm davon ab, „weil Gott nicht mit Israel sey." Amazia hat ihnen schon den Sold gegeben, und dennoch gehorcht er dem Worte des Propheten. Wie unwahrscheinlich!

3. Verrätherisch ist besonders die, in der Erzählung von einem Kriege zwischen Amazia und Joas (Könige von Israel), wo ersterer geschlagen wird, gemachte Bemerkung, 2 Chr. 25, 20., daß Juda darum in Israels Hände gegeben worden, weil das Volk die Götter der Edomiter gesucht habe. Ein ganz subjektives, dem Verf. der Chronik eigenes Urtheil, (in den BB. der Könige lesen wir es nicht in der sonst wörtlich harmonirenden Stelle 2 Kön.

14, 11.), welches unwidersprechlich seine Partheilichkeit zeigt.

4. Es ist nun die Frage, was wir nach diesen Prämissen von dem zwischen 1 B. d. Kön. 22, 49. 50. und 2 Chr. 20, 35 ff. obwaltenden offenbaren Widerspruch zu urtheilen haben. Die erste Relation ist: Josaphat habe Schiffe bauen lassen, um sie nach Ophir zu senden, aber sie seyen zu Ezeongeber gescheitert. Damals habe der König von Israel Ahasja dem Josaphat den Vorschlag gethan, daß er seine Leute mit Josaphats Leuten zu Schiffe gehen lassen wolle; aber Josaphat habe es ihm abgeschlagen. — Die Chronik erzählt: Josaphat habe sich mit Ahasja vereinigt zu Ausrüstung einer gemeinschaftlichen Flotte zu Ezeongeber. Aber der Prophet Elieser habe wider ihn geweissagt: darum, daß er sich mit dem gottlosen Ahasja vereinigt, werde sein Unternehmen von Gott vereitelt werden. Und die Schiffe seyen gescheitert. — Man könnte beide Stellen vielleicht nothdürftig vereinigen. Hubigant, dem Dathe gefolgt ist, bringt dadurch in beide Stellen Uebereinstimmung, daß er in der Stelle 1 Kön. 22. statt לא אבה, noluit, liest: לו אבה, illi annuit, und den 50. Vers in den 49. einschaltet, zwischen die Worte לזהב und ולא. Allein zu dieser Conjectur

sehe ich keine hinreichende Berechtigung, zumal da es etwas hart ist (obwohl nicht beispiellos), das לו vor das אחב zu setzen, und der Stelle überhaupt zu viel Gewalt geschehen muß. Wir haben Widersprüche genug zwischen der Chronik und den frühern Relationen gefunden, die nicht wegzuräumen waren, und die alle Verdacht auf die Chronik werfen. Warum sollen wir uns hier die Mühe geben, eine Glaubwürdigkeit zu retten, die schon verloren ist? — Genug, ich lasse den Widerspruch, und schiebe ihn auf die Partheilichkeit und Unächtheit der Chronik.

Resultate

für

die Geschichte der Mosaischen Bücher

und

Gesetzgebung.

So wie die ganze Jüdische Geschichte von ihrer interessantesten und wichtigsten Seite, nämlich der der Religion und des gottesdienstlichen Cultus, nach Wegräumung der Nachrichten der Chronik, welche, die Geschichte der frühesten Zeiten durch das gefärbte Medium später Esraisch-levitischer Jahrhunderte darstellend, so lange die rechte Ansicht gestört und die Geschichtsforscher irre geführt hat, eine ganz andere Gestalt erhält; so erhalten auch die Untersuchungen über den Pentateuch auf einmal eine ganz andere Wendung: eine Menge lästiger, schwer wegzuräumender Beweise für das frühe Vorhandenseyn der Mosaischen Bücher sind verschwunden, die andern Spuren ihrer Existenz stellen sich nunmehr in ein anderes Licht; und was der kühne Otmar nur diviniren und als schreiende Paradoxen aufstellen konnte, was er zum Theil, von triftigen Gegengründen der Vertheidiger der Aechtheit der Mosaischen Bücher geschlagen, als zu kühne Vermuthung

aufgeben mußte, das bestätigt nunmehr die beglaubigte Geschichte. Zuvörderst wird es interessant seyn, die geschichtlichen Spuren von dem Vorhandenseyn der Mosaischen Bücher als geschriebenen Ganzen zu revidiren, und in ihre natürliche Folge und ihr wahres Licht zu setzen. Und wir hoffen hierin, auch nach den vortrefflichen, umfassenden Vaterschen Untersuchungen, keine unnütze Arbeit zu liefern, da wir mit Verwerfung der Chronik auf einen ganz andern Gesichtspunkt getreten sind. Uebrigens wird es von Nutzen seyn, diesen Theil der Untersuchungen nochmals im Ganzen und in manchen genauen Erörterungen zu überschauen.

Revision der geschichtlichen Zeugnisse und Spuren von dem Vorhandenseyn des Pentateuchs als geschriebenen Ganzen.

Zeugniß des Buchs Josua.

Ueber die Unächtheit dieses Buchs und seine spätere Abfassung wollen wir kein Wort mehr verlieren; sie ist entschieden und allgemein anerkannt. Auch kann es denen, welche den Büchern des A. T. gern ein so frühes Alter beilegen, als nur immer möglich ist, durchaus nicht gelingen, bestimmte

Gründe anzuführen, wie H. Professor Vater gezeigt hat *). Das Zeugniß dieses Buchs, das freilich durch und durch auf dem Vorhandenseyn der Mosaischen Bücher ruhet, und in Vorstellungen und Phraseologie mit ihnen, besonders mit dem 5. Buch, ganz übereinkömmt **), ist daher besonders da, wo es nur für die Bekanntschaft des Verf. mit dem Pentateuch spricht, sehr problematisch, und wir könnten es in einer Untersuchung, wo alles auf die Zeitbestimmung ankömmt, ganz von der Hand weisen. Allein es ist doch der Mühe werth, sowohl die Beschaffenheit seiner Aussagen über den Pentateuch näher zu untersuchen, als auch einen Versuch zu machen, ob wir nicht mit einiger Gewißheit das Alter desselben bestimmen können.

Es giebt zu Bestimmung des Zeitalters eines Buchs zweierley Arten von Merkmahlen, von denen

*) S. Commentar über den Pentateuch Th. III. S. 568 ff. in der Note.

**) Ich möchte fast vermuthen, daß es mit dem letztern Einen Verf. habe, wenigstens ist dies das Vorbild gewesen, wornach es in vielen Stellen gearbeitet ist. Die Tiraden K. 1, 2—9. K. 23, 3—16, so wie mehrere einzelne Stellen, als Kap. 24, 13. 17. K. 22, 5. sind ganz deuteronomisch.

die eine immer zu objektiven Beweisen die schicklichste ist, während die andere für solche Beurtheiler, denen es um Wahrheit zu thun ist, nicht weniger sicher und überzeugend ist. Die erste Art von Merkmahlen sind Beziehungen auf Zustände und Begebenheiten, welche geschichtlich und chronologisch erwiesen und vor Augen gelegt werden können, und wogegen freilich, wenn sie anders gegründet sind, nichts eingewendet werden kann; die andere Art liegt in dem innern Geiste und Charakter eines Buchs. Jede Zeit trägt ihre Farbe, und wer sich darauf versteht, wird leicht das Spätere von dem Frühern zu unterscheiden wissen.]

Von einzelnen Merkmahlen, aus denen sich sicher auf die Zeit seiner Abfassung schließen ließe, enthält das Buch Josua wenige: genug solche, aus denen wir sehen, daß es erst lange nach Josua, am allerwenigsten von ihm selbst verfaßt seyn kann; aber solcher bedürfen wir, durch die sich positiv sein Alter bestimmen ließe. Die wenigen, die man so benutzen könnte, sind folgende:

1. Aus der Stelle Jos. 15, 63. „Und die Jebusiter, welche zu Jerusalem wohnten, konnten die vom Stamm Juda nicht vertreiben, und die Jebusiter wohnen unter den Kindern Juda zu Jerusalem bis auf diesen Tag," hat man das vordavidi-

sche Alter unsers Buchs beweisen wollen, weil sie nur vor der Eroberung Jerusalems durch David (2 Sam. 5, 6.) geschrieben seyn könne. — Betrachten wir diesen Bericht etwas genauer. „Und David," lautet er, „zog mit seinen Leuten nach Jerusalem gegen die Jebusiter, die im Lande wohnten, und sie sagten zu David, du wirst nicht hereinkommen, Blinde und Lahme werden dich wegtreiben. — — — Und David nahm die Burg Zion ein, das ist Davids Stadt." — Die Chronik hat in der Parallelstelle 1 Chron. 11, 4 ff. bey Jerusalem die Erklärung: „das ist Jebus", auch nennt sie die Jebusiter: „Einwohner von Jebus." — Sie scheint damit anzudeuten, daß Jerusalem vor dieser Eroberung Jebus geheißen, worin wir ihr gern Glauben beimessen können, da wir auch aus B. d. Richter 19, 10. 11., wo der Name Jebus mit dem Beisatz Jerusalem vorkömmt, schließen können, daß dies der vordavidische Name der Stadt gewesen sey *). Was folgte also daraus für unsere Stelle? 1) Der Verf. braucht (so wie auch anderwärts K. 10, 1. K. 18, 28. K. 12, 10.) statt des ächten alten Namens Jebus den spätern

*) Ich glaube hierauf mit mehr Nachdruck dringen zu können, als Vater a. a. O. thut.

(wahrscheinlich erst nach David aufgekommenen) Jerusalem, und muß also nach David gelebt haben.
2) Nach unserer Stelle sollen die Jebusiter unter den Kindern Juda in Jerusalem wohnen (וישב היבוסי את בני יהודה בירושלם) bis auf diesen Tag, also bis zu des Verfassers Zeit. Zu Davids Zeit aber scheinen keine Judäer unter den Jebusitern gewohnt zu haben; denn sonst hätte David die Stadt wohl nicht mit Sturm erobert, und die Jebusiter hätten ihm nicht mit solchem Hohn widerstanden. Sollten die Judäer vorher wieder verdrängt worden seyn? Also müßte unser Verf. vor David geschrieben haben. Dies ist aber aus andern Gründen nicht wahrscheinlich. Vielmehr scheint mir der Schlüssel in der Bemerkung der Chronik zu liegen 1 Chron. 11, 8. „Und Joab ließ den Rest der Stadt (also der Jebusiter) leben"; welcher Notiz wir gern weiter keinen historischen Werth beilegen wollen, als daß damit gesagt ist: daß noch zu und nach Davids Zeit Jebusiter zu Jerusalem wohnten. Ich glaube, der Verf. des Buchs Josua hat das Faktum der Eroberung von Jebus und des Sitzenbleibens der alten Einwohner falsch in die Zeit Josuas gesetzt: erst mit David faßten die Judäer in Jerusalem Fuß, und wohnten mit den Jebusitern zusam-

men. Die Unsicherheit dieser seiner Notiz scheint sich dadurch noch mehr zu verrathen, daß er die Stadt Jerusalem an zwey Stämme vertheilt, einmal an den Stamm Juda in unsrer Stelle, und das andremal an den Stamm Benjamin (K. 18, 28.), und daß dasselbe, was er hier von den Judäern sagt, Richter 1, 21. von dem Stamme Benjamin gesagt wird: „Und die Jebusiter, die zu Jerusalem wohnten, vertrieben die Kinder Benjamin nicht, und die Jebusiter wohnten bey den Kindern Benjamin zu Jerusalem bis auf diesen Tag." — Freilich als Jerusalem die Hauptstadt des Reiches Juda war, mögen Judäer und Benjaminiten vermischt daselbst gewohnt haben. Daher diese Doppelheit der Nachrichten über die Vertheilung der Stadt Jerusalem und ihre Besitzer.

Ist dies gegründet, so muß unser Verf. lange nach David gelebt haben; es mußte zu seiner Zeit in Vergessenheit gerathen seyn, daß erst David die Stadt erobert, und die alten Einwohner aus Gnade hatte leben lassen, so daß unser Verf. die Eroberung derselben in Josuas Zeit verlegen, und die Jebusiter und Judäer schon von da an neben einander wohnen lassen konnte.

Man wende nicht ein, daß die Notiz unsers Verf. durch einen andern Erzähler, den Verf. des B. der Richter, bestätigt werde. Denn gerade in diesem Kapitel (Richter 1.) hat Ein Verf. aus dem andern excerpirt, oder beide haben eine gemeinschaftliche Quelle benutzt (vergl. V. 10—15. mit Jos. 14—19.).

2. Die Jos. 11, 16. 21. geographischen Bestimmungen Gebirg Israel und Gebirg Juda glaube ich allerdings gegen die umgehende Erklärung D. Eckermanns *), nach welcher Gebirg Israel nichts weiter als Gebirg des ganzen Landes im Gegensatze gegen das Gebirg im Stamme Juda heißen soll, — als Ausdrücke vertheidigen zu können, welche die Zeit nach der Trennung der beiden Reiche beurkunden. Wäre die Eckermannsche Erklärung richtig, so müßte doch Gebirg Israel da, wo es allein steht, eben weiter nichts heißen, als Gebirg des ganzen Landes, also auch das Gebirg Juda mit eingeschlossen; aber dies scheint V. 16. der Fall nicht zu seyn. Die Stelle ist: „Und Josua nahm ein dies ganze Land, das Gebirg und den ganzen Mittag und das ganze

*) Theol. Beiträge B. V. St. 1. S. 42. Auch der Verf. des exeget. Handbuchs d. A. T. St. 3. S. 8. giebt diese Erklärung.

Land Gosen, die Niederung, und die Gefilde und das Gebirge Israel und seine Niederung, von dem kahlen Gebirg, das sich gegen Seir erhebt bis nach Baal Gad im Thal des Libanons unter dem Berg Hermon." — Hier ist Gebirg Israel offenbar nur ein partieller Landstrich, und ihm ist vorher ein anderes Gebirg entgegen gesetzt. Und in der zweiten Stelle V. 21., wo Gebirg Israel im Gegensatz mit Gebirg Juda steht, würde es ohnstreitig weit schicklicher gewesen seyn, wenn der Verf. gesagt hätte: „und das übrige Gebirge des Landes." — So aber steht Gebirg Israel dem Gebirg Juda correspondirend gegenüber, beide sind von gleicher Dignität, Namen partieller Landstriche. —

Es ist gewiß am natürlichsten, beide Ausdrücke für recipirte geographische Nämen wie der: Gebirg Ephraim zu nehmen. Dann aber möchten sie wohl erst nach der Trennung des Reichs entstanden seyn; denn da finden wir den Gebrauch des Namens Israel für die 10 Stämme im Gegensatz gegen Juda historisch documentirt; daß schon vor der Trennung dieser Sprachgebrauch entstanden sey, wissen wir nicht. Die Trennung des Stamms Juda unter Davids siebenjähriger Regierung zu Hebron war wohl zu kurz, um diesen Sprachgebrauch

zu veranlassen; so wie auch die wohl schon früher anfangende Auszeichnung desselben, als des mächtigsten Stammes dazu nicht hinreichend war. Es gehörte auch eine gewisse Verbindung und Zusammentretung der übrigen Stämme dazu, um sie unter Einem Namen begreifen zu können.

3. Entscheidend, meiner Meinung nach, für das jüngere Alter unsers Buchs ist folgendes Datum. Es ist die Stelle Jos. 6, 26. „Zu der Zeit (nach der Zerstörung Jericho's) schwur Josua und sprach: Verflucht sey der Mann vor Jehovah, der diese Stadt Jericho aufrichtet und aufbauet. Mit dem Verlust seines Erstgebohrnen soll er den Grund legen, und mit dem Verlust seines Jüngsten soll er ihre Thore setzen." Dieser Fluch geht zu Ahabs Zeit buchstäblich in Erfüllung 1 Kön. 16, 34. „Zu dieser Zeit baute Chiel von Bethel Jericho. Mit dem Verlust Abirams, seines Erstgebohrnen, legte er ihren Grund, und mit dem Verlust Segubs, seines Jüngsten, setzte er ihre Thore, nach dem Wort Jehovahs, das er geredt hatte durch Josua, den Sohn Nun." — Hieraus schließt Hr. Hofrath Eichhorn *), daß das Buch vor Ahab

*) Einleit. ins A. T. Th. II. S. 451.

Ahab geschrieben seyn müsse, weil der Verf. nichts von der Wiederaufbauung Jericho's und der dabey geschehenen buchstäblichen Erfüllung jenes Fluchs zu wissen schien, auf die er gewiß hinzudeuten nicht unterlassen hätte. Allein zuvörderst glaube ich, daß, wenn zu des Verf. Zeit Jericho noch in seinen Trümmern lag, er dies gewiß bemerkt hätte, so wie er es Jos. 8, 8. von der Stadt Ai thut („und Josua verbrannte Ai und machte es zu einem Haufen der Verwüstung auf ewig bis auf diesen Tag"), und so wie er noch mehrere solche noch daurende Denkmähler anführt, z. B. K. 7, 26. den Steinhaufen, der noch von Ahans Steinigung zu sehen war, und Kap. 4, 9. die zum Andenken an den Uebergang über den Jordan errichteten zwölf Steine, die noch „bis auf diesen Tag" dauerten. Was aber den Fluch Josuas betrifft, so wäre es doch wunderbar, wenn Josua, oder auch nur die fabelnde Sage, so aufs Haar richtig prophezeit hätte. Ich kann mir dieses Wunder nicht anders erklären als so, daß die Sage von der Verfluchung Jericho's durch Josua, wenigstens in dieser genauen Bestimmung, erst nach jener Wiederaufbauung Jericho's, wobey Chiel den doppelten Verlust erlitt, entstanden ist. Vielleicht trug man sich schon mit der Sage, daß Josua

die Stadt verflucht habe, und als Chiel so unglücklich bey der Wideraufbauung derselben war, so erhielt diese Sage erst reellen Glauben und diese genaue Bestimmung. Aber auch dazu gehörte Zeit; ehe die Sage in dieser Bestimmung in Umlauf kommen konnte, mußte jene Begebenheit schon lange sich ereignet haben; und unser Buch kann daher erst lange nach Ahab geschrieben seyn.*). — Warum der Verf. nicht auf die Erfüllung des Fluches hinweist? Ohnstreitig wäre dies etwas plump gewesen. Es gefiel ihm besser, seine Leser die Vergleichung selbst anstellen zu lassen; und eine Prophezeiung, so ohne alle Beziehung hingestellt, thut gewiß mehr Wirkung, als wenn man die Erfüllung klar und derb nachweist. — Jetzt lese man die Stelle und sehe wie emphatisch sie ist. Ueber die Zerstörung Jericho's nichts als der fürchterliche Fluch Josuas,

*) Dieselbe Meinung ist schon vorgetragen in (Hasse's) Aussichten zu künftigen Aufklärungen über das A. T. S. 105. Andere halten den Schwur Josuas für den Zusatz einer fremden spätern Hand. Warum? Doch wohl um ihre Meinung von der frühen Abfassung des Buches zu retten, so wie man denn leider, sobald es irgend eine Lieblingsmeinung gilt, gleich mit der Annahme von Interpolationen bey der Hand ist.

und im Hintergrunde die buchstäbliche traurige Erfüllung!

Es läßt sich aber aus unserer Stelle noch mehr vermuthen. 1 Kön. 16, 34. bezieht sich offenbar darauf, und der Schwur Josuas findet sich daselbst wörtlich in der Erfüllung wieder. Es läßt sich denken, daß der Verf. der BB. der Könige unser Buch Josua gekannt, und diese Stelle wörtlich abgeschrieben habe. Es läßt sich aber auch denken, daß beide Bücher, wo nicht Einen Verf. gehabt haben, so doch (wenn ich den Ausdruck brauchen darf) aus Einer Fabrik hervorgegangen sind. Wer kann es verkennen, daß alle historische Werke unsers Canons nach Einem Plane geschrieben, und in einen unzertrennlichen Zusammenhang gesetzt sind? Sie machen alle gleichsam eine große Epopöe aus, deren Hauptheld Jehovah auf der Einen, und das Volk Gottes auf der andern Seite ist. Von dem größten Theil dieser historischen Schriften, von den BB. Samuels und der Könige wissen wir es gewiß, daß sie erst nach dem Untergange des Staates zusammengesetzt sind; mit ihnen ist in Sprache und Darstellungsart das Buch Josua sehr übereinkommend; womit wollen wir doch beweisen, daß es um vieles früher verfaßt seyn soll?

Der Hauptbeweis für das sehr späte Alter unsers Buchs liegt in dem ganzen Charakter und Geist desselben. Die Mythologie, die es enthält (die den Streit über dessen Aechtheit schon längst allein hätte entscheiden sollen), trägt die Farbe der allerspätesten Zeit, und unterscheidet sich merklich von der des Pentateuchs, nach der sie erst mit abergläubiger geschmackloser Nachahmung gebildet zu seyn scheint. Die Kap. 5, V. 13 — 15. erzählte Erscheinung des „Fürsten des Heeres Jehovah" trägt das Gepräge einer sehr späten Bildung und der Nachahmung. Von einem Fürsten über das Heer Jehovahs liest man im Pentateuch nichts, und die Worte: „ziehe deine Schuhe ab von deinen Füßen, denn der Ort, worauf du stehest, ist heilig," die ganz aus dem Pentateuch entlehnt sind (2 Mos. 3, 5.), verrathen die spätere Nachahmung. Die Mythe hat übrigens gar keinen Zweck. In Mythen, wie der Durchgang durch den Jordan und die Eroberung Jericho's sind, wobey die Priester, die Lade Jehovahs tragend und mit den heiligen Posaunen blasend, das ganze Wunder verrichten müssen, (erst als die Priester mit ihren Füßen das Wasser des Jordans berühren, weicht das Wasser und thürmt sich auf, und die Priester müssen so lange im Flusse

stehen bleiben; bis der Durchgang des Heeres vollendet ist) — wer erkennt da nicht die Verwandtschaft mit den Legenden der Chronik, und wer fühlt da nicht den nachbabylonischen levitischen Geschmack! In einem weit bessern mythischen Geiste ist der Durchgang durchs rothe Meer gedichtet, von welchem jener Durchgang durch den Jordan erst die spätere Nachahmung ist. Den nachahmenden mythologischen Geist verrathen auch Aeußerungen wie folgende: „Und Jehovah sprach zu Josua: Heute will ich anfangen, dich groß zu machen in den Augen des ganzen Israels, damit sie wissen, daß, wie ich mit Mose war, ich auch mit dir bin (K. 3, 7.). Und: „Israel ging trocken durch den Jordan, da Jehovah euer Gott die Wasser des Jordans vor euch vertrocknete, bis ihr hinüber ginget, so wie Jehovah euer Gott that dem Schilfmeer, das er vor euch austrocknete, bis ihr hindurchginget (K. 4, 23.).

Jetzt zu den Zeugnissen des Buchs von unserm Pentateuch. Diese sind von zweierley Art, solche, die nur die Bekanntschaft des Verf. mit demselben beweisen; und solche, wo der Verf. das Gesetzbuch Mose in die Geschichte setzt. Die erstern können wir leicht anerkennen, da das Zeitalter des Verf.

so spät ist, und, alles zugegeben, wenigstens nicht bestimmt werden kann. Die andern aber, wo der Verf. den Pentateuch in der Geschichte aufführt, müssen wir einer nähern Aufmerksamkeit würdigen. Wir fragen, ist es wirklich der Pentateuch, wie er in unsern Händen ist, von dem er spricht, und dürfen wir seiner Relation Glauben beimessen?

Die erste hieher gehörige Stelle ist K. 1, 8., wo Jehovah in einer Ermahnungsrede an Josua sagt: „es weiche nicht das Buch dieses Gesetzes von deinem Munde, und habe es in Gedanken Tag und Nacht, damit du beobachtest, nach allem zu thun, was in ihm geschrieben steht.“ Da der Verf. sonst augenscheinlich das 5. Buch Mose citirt, das er Buch des Gesetzes Mose, Buch des Gesetzes nennt (K. 8, 31. 34.), so müssen wir wohl annehmen, daß er dasselbe Buch (wo nicht den ganzen Pentateuch) auch hier versteht; aber da diese Rede Jehovahs offenbar Fiktion ist, so ist damit die Existenz desselben in der Geschichte keineswegs beurkundet. So können wir auch die Rede Josuas, Kap. 23, wo V. 6. Josua zur Beobachtung des Gesetzbuchs Mose ermahnt, ohne zu

weit in unsrer Zweifelsucht zu gehen, als Fiktion und Ausschmückung des Verf. nehmen, und die beweisende Kraft dieser Stelle für die Existenz dieses Gesetzbuchs zu Josuas Zeit läugnen. — Von anderer Art ist die Stelle K. 24, 26., wo es heißt: „Und Josua schrieb alle diese Worte (Verhandlungen mit dem Volke) in das Buch des Gesetzes Gottes." Hier kann der Verf. unsern Pentateuch keinesweges, auch nicht einen Theil desselben, verstanden haben; denn in keinem unserer Mosaischen Bücher finden wir die hier genannten Verhandlungen Josuas mit dem Volke, noch überhaupt etwas, was von Josuas Hand wäre. Ob wir, da in dieser Stelle unser Pentateuch nicht gemeint seyn kann, auch in den übrigen, wo ein Gesetzbuch Moses angeführt ist, ein anderes verstehen müssen (das vielleicht verloren gegangen ist), mag ich nicht entscheiden. — Genug das ist klar, daß die Zeugnisse des Buchs Josua für die Existenz des Pentateuchs zu Josuas Zeit nicht gültig sind.

Jetzt untersuchen wir, welche Spuren von einem Gesetzbuch die übrigen Bücher des A. T. enthalten.

Bücher Samuels.

Das Buch der Richter übergehen wir, da es nicht die geringste Spur von den Mosaischen Büchern enthält, und überhaupt von ihm seinem ganzen Charakter nach nicht viel historisch gewisse Auskunft erwartet werden kann. Auffallend und verdächtig ist es aber, daß in den BB. Samuels keine einzige Spur von dem Daseyn der Mosaischen Bücher zu entdecken ist. Sollte in dem weiten Umfang dieser Bücher keine Veranlassung gekommen seyn, des Gesetzbuches zu gedenken? Wirklich können wir einen Fall aufzeigen, wo das Gesetzbuch in der Geschichte vorkommen müßte, wenn damals ein solches Buch existirt hätte. Es ist die Erwählung Sauls zum Könige, 1 Sam. 8 — 10. Man kennt das Königsgesetz 5 B. Mos. 17, 14 ff. Sollte dies hier, zumal da Samuel eine förmliche Wahlcapitulation entwirft, nicht in Sprache gekommen seyn? Aber nicht nur nimmt Samuel bey dieser Verhandlung keine Rücksicht auf dies Gesetz, sondern die Wahl eines Königs ist ihm sogar etwas der Israelitischen Constitution durchaus widersprechendes. „Und[1] es mißfiel Samuel, daß sie sagten, gieb uns einen König, daß er uns richte. Und Samuel betete vor Jehovah. Und Jehovah sagte

zu Samuel: gehorche der Stimme des Volks in allem, was sie dir sagen, denn nicht dich haben sie verschmäht, sondern mich haben sie verschmäht, daß ich nicht mehr ihr König seyn soll" (1 Sam. 8, 6. 7.). Wollte man auch jenes Königsgesetz, oder vielleicht auch das ganze 5. B. Mose, als unächt und später als dieses Faktum, anerkennen, so ist der Verdacht noch nicht aufgehoben, den diese Stelle gegen die damalige Existenz der Mosaischen Bücher überhaupt erregen muß. „Samuel schrieb die Rechte des Königthums in ein Buch, und legte es vor Jehovah nieder" (1 Sam. 9, 25.). Sollte hier nicht bemerkt seyn, daß er dieses Buch zu dem Mosaischen Gesetzbuch gelegt habe? Denn hätte ein solches existirt, so ließe sich erwarten, daß es ebenfalls vor Jehovah niedergelegt gewesen wäre.

Die Psalmen.

Die Unsicherheit und Unstatthaftigkeit der aus den Psalmen für die Existenz des Pentateuchs in der Davidischen Periode angeführten Beweise hat Hr. Prof. Vater vollkommen dargethan *). Man erlaube mir hier einige Bemerkungen über die Kritik

*) A. a. O. §. 57 ff. S. 975.

und Bestimmung der Aechtheit der Psalmen, welche vielleicht die Unsicherheit dieser ganzen Beweisart und des ganzen historisch kritischen Verfahrens über die Psalmen zeigen können.

Die kritischen Untersuchungen der scharfsinnigsten Forscher über die Psalmen, von denen ich nur Eichhorn *) anzuführen brauche, haben gezeigt, daß viele dieser Lieder Verfassern zugeschrieben werden, von denen sie allen Gründen nach nicht seyn können; ja es hat sich gezeigt, daß spätere Dichter frühern, z. B. David, Assaph, als den verehrten Mustern dieser Dichtungsarten, nachgesungen, ihre Sprache und Manier nachgeahmt, und selbst ihre persönlichen und zeitlichen Verhältnisse zum Gegenstande ihrer Lieder genommen, mit Einem Worte in ihre Seele hineingedichtet haben. Die Sammlung der Psalmen ist nach dem Exil entstanden. Man erinnere sich an die in der Chronik aufgezeigten levitischen Legenden, an die erdichteten (wenigstens in dieser Gestalt verdächtigen) Einrichtungen des Gottesdienstes unter David, man erinnere sich an mehrere, von uns als spätere, unächte Zusätze verworfene, gottesdienstlichen Zusätze, wo von den heiligen Sängern Assaph, Heman, Jedithun

*) Einleit. ins A. T. Th. 3. S. 445 ff.

u. a. (auch Dichtern der Psalmensammlung) die auf Saitenspielen von David gemacht und nach der Weise Davids spielen, die Rede ist (2. Chron. 5, 12. 23, 18.); man erinnere sich, wie man in spätern Zeiten an dem Namen David hing, wie er das verehrte Muster ächter Religiosität war, wie er sogar (gegen alle Geschichte) den Tempelbau angeordnet haben sollte (1 Chron. 28. 29.); und man urtheile nun, ob nicht auch die dem David beigelegte Dichterwürde in dieser Ausdehnung und in diesem Charakter zu diesen Legenden zu rechnen sey. Allerdings mag David Dichter und Sänger gewesen seyn; wie viel aber von allen den Psalmen, die ihm zugeschrieben werden, und die ihm auch unsere Kritiker noch gelassen haben, von ihm gedichtet seyn mögen, das ist eine ganz andere Frage. — Hiermit ist uns also das Recht gegeben, an der Aechtheit eines jeden Psalms zu zweifeln, und es muß erst von einem jeden erwiesen werden, ob er von dem angeblichen Verf. sey, wenn wir ihn als ein historisches Document benutzen wollen. Wie will man aber einen solchen Beweis führen? Die Materie eines Psalms (die geschichtlichen, persönlichen und zeitlichen Beziehungen, Vorstellungsarten u. dergl.) mag noch so sehr für einen frühern Verf. sprechen,

und kann doch nichts beweisen, da sie ein späterer Dichter fingirt haben kann; auch die Sprache kann nichts beweisen: denn außer daß wir kein Kriterium für die Sprache des Davidischen Zeitalters haben (indem ja alle Psalmen problematisch sind), so ist in der Sprache die Nachahmung eben so leicht möglich. Das einzige ächte, untrügliche Beweismittel würde die dichterische Form dieser Gedichte (der Ton, die Farbe und ganze Eigenthümlichkeit) abgeben, die nie in ihrem wahren lebendigen Charakter ganz treu nachgeahmt werden kann. Doch könnte dieß immer glücklich genug geschehen seyn, um unser Urtheil zu hintergehen; und es möchte überhaupt nicht leicht und nur wenigen gegeben seyn, das Nachbild von dem Original immer richtig zu unterscheiden, noch schwerer aber, diesen Unterschied zu beweisen. Und sodann frage ich auch hier, welchen Maaßstab wir bey dieser Kritik haben; woher kennen wir die innere Eigenthümlichkeit, z. B. der Davidischen Poesie? Haben wir Lieder von David, die erwiesen sein Werk sind? In dem Psalmbuch keins nach den obigen Voraussetzungen. Nun käme es darauf an, ob die im 2. B. Samuels aufbehaltenen Lieder Davids, wirklich von ihm seyen. Von der Elegie auf Jonathans Tod, 2 Sam. 1, 19 ff., möchte

ichs nicht bezweifeln, nicht nur weil sie in der wahrscheinlich alten Sammlung des Sepher Hajaschar gestanden hat, sondern auch weil sie ganz die Simplicität und den jugendlichen Geist eines so frühen Zeitalters athmet; aber die beiden andern Lieder 2 Sam. 22 und 23. scheinen mir (zumal das erstere) in einem spätern, ausgebildetern und schon verdorbenen Geschmacke gedichtet zu seyn, und ich zweifle, ob sie von David sind. Der Verf. oder Sammler der BB. Samuels, der erst nach dem Untergange des Staats lebte, konnte sich so gut irren, als der Redacteur der Psalmensammlung; auch sind, wie auch schon andere vermuthet haben, die genannten beiden Kapitel wahrscheinlich spätere Einschaltungen, weil sie gar nicht in den sonst guten Zusammenhang der Erzählung im 2. B. Sam. passen, und offenbar nur Nachträge enthalten; um so weniger verdienen sie Glauben. Aber setzen wir auch, daß diese beiden Lieder Davidisch seyen, so hätten wir drey Stücke, die ein Kriterium der Davidischen Poesie abgeben könnten; allein dazu sind ihrer offenbar zu wenig. — Aus den uns zu Gebote stehenden (ungleichzeitigen traditionellen) geschichtlichen Relationen können wir David als Menschen kennen lernen (wiewohl auch sehr nothdürftig und gewiß nicht mit historischer

Kreuz) aber nicht als Dichter. Der Dichter liegt über dem Menschen, so wie die Form eines Gedichtes über der Materie desselben, und der dichterische Charakter kann nur in den Produkten selbst erkannt werden. Uebrigens möchten viele geschichtliche Züge von Davids Charakter sich nicht mit der Religiosität des Psalmendichters vertragen. Der Sultan, der vom Dache seines Pallastes herab ein schönes Weib sieht, und es sogleich in Beschlag nimmt, und noch dazu ihren Mann zum Tode befördert; der Ueberwinder, der gegen die Einwohner von Rabbah so grausam verfährt (2 Sam. 12, 31.), und der Sterbende, der in seinen letzten Augenblicken seinem Sohne rachgierige Befehle giebt (1 Kön. 2, 5 ff.), mag der wohl jene frommen Psalmen gedichtet haben? — David ist so gut wie Moses, Salomo, Jesaias, ein Collectivname, und wer mag die Andichtungen von einem halben Jahrtausend, von der simpeln historischen Wahrheit trennen, zu der uns kein einziger sicherer geschichtlicher Weg führt?

Die einzige Kritik, die über die Psalmen möglich ist, die uns aber auch vollkommen hinreichend seyn kann, ist die des Aesthetikers. Dieser mag die vorhandene bunte Blumenlese der Psalmen sichten, und nach ihrem innern Werthe ihre Rangord-

nung in dem Kranze hebräischer Poesie bestimmen; er wird erkennen, was Original und was Nachbild sey, und was die Farbe des jungen Frühlings oder des späten Herbstes trage, und gerne wird er es aufgeben, diesen Liedern historisch Zeit und Verfasser anzuweisen; ihn wird es wenig interessiren, ob David, der Sohn Isai, oder ein späterer namenloser Dichter dies und jenes Lied gedichtet habe, und ob das Datum desselben fünfhundert Jahre früher oder später zu setzen sey: wenn nur der innere Geist die Jugend früherer Jahrhunderte athmet, so ist für ihn das frühe Alter entschieden.

Bücher der Könige.

Für das Daseyn unsers Pentateuchs zu Davids Zeit scheint die Stelle 1 Kön. 2, 3. zu sprechen. Der sterbende David ermahnt seinen Sohn und Nachfolger: „zu halten Jehovahs Vorschriften, Gebote, Rechte und Gesetze, wie geschrieben im Gesetz Mose.“ Es fragt sich: ist hiermit die Existenz unsers Pentateuchs zu Davids Zeit beurkundet?

1. Zuvörderst dürfen wir mit Recht zweifeln, ob diese Rede Davids so ganz buchstäblich wahr sey! Die BB. der Könige sind nach dem Untergange des

Jüdischen Reichs, also ungefähr 600 Jahr nach David abgefaßt oder gesammelt. Zwar können wir vermuthen, daß der Verf. frühere Quellen benutzt haben mag; aber können wir auch versichert seyn, daß kein Wort aus seiner Feder hinzugekommen ist? Bey Anführung von Reden kann sich der ehrlichste Historiker verleiten lassen, ein wenig auszuschmücken. Dem verehrten Vorbild königlicher Frömmigkeit könnte wohl eine fromme Tirade in den Mund gelegt seyn, an die er nie gedacht haben konnte. Zwar scheint das übrige der Abschiedsrede, die folgenden, Salomo gegebenen Verhaltungsregeln, die nicht sehr von Versöhnlichkeit und frommer Stimmung eines Sterbenden zeugen (V. 5—9., wo er Salomo befiehlt, einige, die ihn in seinem Leben beleidigt, nach seinem Tode zu bestrafen) nicht fingirt zu seyn. Aber dagegen finde ich in V. 4. das Gepräge einer spätern Zeit. „Damit Jehovah sein Wort erfülle, das er über mich geredet hat, sagend, wenn deine Söhne auf ihren Weg achten, vor meinem Angesicht zu wandeln in Wahrheit, mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele, so soll dir kein Mann ausgerottet werden vom Thron Israels." Wer fühlt hier nicht den Anklang später Messianischer Hoffnungen? Von einer solchen Prophezeiung hat

hat wohl David nichts gewußt, und wir können wohl V. 4. nicht für Davids ächte Worte halten, und dürfen sonach auch an der buchstäblichen Wahrheit von V. 3. zweifeln *).

2. Es verbindet uns nichts, unter dem Gesetz Mose unserer Stelle unsern Pentateuch zu verstehen. Das Wort תורה können und müssen wir, wenn nicht andere bestimmtere Gründe eintreten, in seiner ursprünglichen allgemeinen Bedeutung nehmen, nach der es Gesetz überhaupt bezeichnet. Nun ist freilich hier von einem geschriebenen Gesetz, einer Gesetzesurkunde, die Rede; allein was hindert uns, die zwey steinernen Tafeln Moses darunter zu verstehen? Diese waren das Grundgesetz der Nation, und auf dieses verweist der sterbende König seinen Sohn. Von Seiten der Worte sehe ich nichts, was dieser Erklärung entgegen stehen könnte. Vom Material abgesehen konnten die steinernen Tafeln (ob sie gleich gewöhnlich „steinerne Tafeln,

*) Unbefangene darf ich wohl darauf aufmerksam machen, daß diese Ermahnungsrede Davids mit denen, welche Mose 5 B. Mose 31. und Jehovah Jos. 1. an Josua halten, verwandt, und die Phraseologie ganz deuteronomisch ist. Womit der undavidische Charakter unserer Stelle genugsam bewiesen ist.

Tafeln des Gesetzes" heißen) füglich תורה משה heißen, so wie sie in der primären Stelle 2 B. Mose 24, 12. תורה ומצוה heißen. Sodann ist die Hinweisung auf das Gesetz so allgemein und unbestimmt, daß sie füglich auf jenes Grundgesetz gehen kann. Zwar sieht Eichhorn *) in unserer Stelle eine Hinweisung auf die im Pentateuch dem Könige gegebenen Vorschriften (also meint er wohl auf das Königsgesetz im 5. Buch), allein von dem besondern Betragen als König ist nichts in unserer Stelle gesagt. Unter den vier Worten: Vorschriften, Gebote, Rechte und Gesetze ist offenbar die ganze Gesetzgebung begriffen. — Aber aus diesen Worten selbst könnte man einen Einwurf gegen meine Erklärung hernehmen. Diese vier verschiedenen Ausdrücke für Gesetz, in welcher vielleicht ein heutiger Jurist die Eintheilung der verschiedenen Gesetzesarten finden könnte, scheinen eine ausgebildete, zusammengesetzte Jurisprudenz vorauszusetzen und auf einen größern Gesetzcoder, als auf die zwey simpeln steinernen Tafeln zu deuten. Allein betrachten wir diese vier Worte nach ihrer Abstammung und ihrem Gebrauch, so kommen wir durchaus nicht auf bestimmte, von einander unterschiedene Gesetzesarten,

*) Einl. ins A. T. Th. 2. S. 414.

und sie könnten in dieser Stelle bloß nach einem emphatischen Pleonasmus zusammengestellte Synonymen seyn *). — Wenn sie aber auch eine Mehrheit und Verschiedenheit von Gesetzen andeuteten, welche der einfache Inhalt der zwey steinernen Tafeln nicht faßte, so waren diese doch das Grundgesetz, auf welchem alle übrige Gesetze ruhten, und David konnte auf sie immer hinweisen. — Endlich zweifle ich, daß David gerade diese vier Worte gebraucht hat. Unser Verf. hat diese Synonymie mehrmals, z. B. 2 Kön. 17, 37. und 23, 3., und sie scheint ihm besonders geläufig gewesen zu seyn; so wie sie auch in den spätern Schriften des A. T. sehr gewöhnlich ist. Also sind diese Worte aus des Verf. Feder geflossen, und wir sehen zugleich unsern ersten Zweifel gegen die buchstäbliche Wahrheit unserer Stelle bestätigt **).

*) So kommen sie, wie bekannt, in den Ermahnungsreden des 5. B. Mose immer vor.

**) Obgleich die Vertheidiger der Aechtheit des Pentateuchs nicht beweisen können, daß das Gesetzbuch unserer Stelle unser Pentateuch sey; so glaube ich doch allerdings, daß der Verf., aber auch nur der Verf. als solcher, von dem Pentateuch, wenigstens von einem Theil desselben spricht. Wir haben schon bemerkt, daß

3. Geschichtlich haben wir keinen Grund, die Existenz des Pentateuchs zu Davids Zeit anzunehmen. In der ganzen Periode vor David haben wir keine einzige Spur von seinem Vorhandenseyn gefunden, in der Geschichte seiner Zeit finden wir ebenfalls außer unserer Stelle keine *), und eben so wenig zu Salomos Zeit. Hier, wie oben in Samuels Geschichte, finden wir einen Fall, wo der Pentateuch faktisch vorkommen müßte, wenn er damals vorhanden gewesen wäre; nämlich bey der Einweihung des neuerbauten Tempels. Wenn ein Gesetzbuch, noch dazu von Mose selbst verfaßt, da gewesen wäre, so ließe sich wohl vermuthen, (wie auch die Vertheidiger der Aechtheit des Pen-

die ganze Manier und Phraseologie unserer Stelle, deuteronomisch ist; also mag der Verf. auch wohl den David von einem Gesetzbuch haben sprechen lassen, das dieser nicht kannte.

*) Die Stelle 1 Chr. 16, 39 ff., wo unter David der Gottesdienst nach der Norm des Gesetzbuchs eingerichtet worden seyn soll, haben wir, als eine grundlose Legende enthaltend, verworfen. Ohnedies würden die Worte: „wie geschrieben steht im Gesetz Jehovahs," indem sie bloß die Bemerkung des Verf. seyn könnten, die Existenz dieses Gesetzbuchs zu Davids Zeit nicht beurkunden.

tateuchs wohl annehmen), daß es im heil. Zelte neben oder in der Bundeslade aufbewahrt worden wäre. Daß ein Exemplar davon irgendwo aufbewahrt wurde, war wohl eine unerläßliche Sorge, und kein Ort konnte dazu schicklicher seyn, als das Heiligthum, wo ja auch die zwey steinernen Tafeln aufbewahrt wurden; auch soll Mose selbst (5 B. Mose 31, 26.) die Niederlegung seines Gesetzbuchs neben der Lade befohlen haben. Dieses heil. Exemplar des Gesetzbuchs wäre nun gewiß bey der Einweihung des Salomonschen Tempels in diesen verlegt worden, so wie alles heil. Geräthe, und auch die zwey steinernen Tafeln aus der Stiftshütte dahin gebracht werden. Allein von dem Gesetzbuch sagt die Geschichte auch kein Wort. 1 Kön. 8, 3 ff. lesen wir, wie die Bundeslade und alles Geräthe des Heiligthums, und das heil. Zelt selbst in den neuen Tempel gebracht werden, allein nichts von einem heil. Exemplar des Gesetzbuchs. Daß es in der Lade nicht war, sagt der Erzähler (gleichsam recht zur Kränkung der Vertheidiger des Pentateuchs) mit den dürren Worten: „Und es war nichts in der Lade, als die zwey steinernen Tafeln Mose" (V. 9.). Aber vielleicht befand sich unter dem „ganzen heil. Geräthe" der Kasten, oder das

Behältniß, in welchem das „Tempelexemplar" (ein Ausdruck, den man wohl oft im Munde geführt hat) aufbewahrt wurde? — Dagegen streitet zuvörderst der Sprachgebrauch. Nicht daß das Wort כלי im Allgemeinen auch ein solches Behältniß mit einschließen könnte; allein die Worte כלי הקדש heißen nicht die Geräthe des Heiligthums (des heil. Ortes), sondern die Geräthe des heiligen Gebrauchs (der Heiligkeit), (wie auch die dabey stehenden Worte zeigen: „welche in der Hütte waren."), und werden immer für die eigentlichen Geräthe, Tisch, Leuchter u. s. w. gebraucht, z. B. 4 B. Mos. 4, 15. Das Wort כלי bedeutet auch eigentlich nur etwas, was im Gebrauch ist, was nothwendig zu etwas gehört; ein Behältniß aber zu Aufbewahrung von Büchern gehörte nicht zur Verrichtung der heiligen Handlungen, und war kein nothwendiges Stück des Heiligthums. — Wenn wir aber aus philologischen Gründen fordern können, daß der Erzähler das Behältniß des heil. Exemplars, des Gesetzbuchs bey Aufzählung der in den neuen Tempel gebrachten heiligen Stücke besonders ausgezeichnet haben müßte, so können wir dieses noch mehr um der Wichtigkeit des Gegenstandes willen, zumal da die Erzählung von dem Hergang der Feierlichkei-

ten so speciell ist, und auch die zwey steinernen Tafeln nicht vergessen sind.

Nach allen diesen Erörterungen hätten wir also bis David und Salomo noch keine Spur von der Existenz der Mosaischen Bücher anerkennen können *).

Nach dieser so eben untersuchten Stelle finden wir außer einer Citation des Gesetzbuchs Mose 2 Kön. 14, 6., die offenbar nur für den Verf. und seine Zeit Zeugniß ablegt, und die wir zu seiner Zeit berücksichtigen werden, in der langen Periode von David bis Josias, also in einem Zeitraum von 500 Jahren, keine faktische Spur von einem Gesetzbuch. Die Relation der Chronik führt zwar, wie wir gesehen haben, das Gesetzbuch früher in der Geschichte auf. Unter Josaphat läßt sie (2 Chron. 17, 9.) die Leviten im Lande umherziehen und das Volk nach dem Gesetzbuch lehren; unter Joas wird (2 Chron. 23, 18.) nach der gottlosen Regierung der Athalja eine Reform des Got-

*) Den Beweis aus dem Samaritan. Codex, der übrigens schon von Vater zurückgewiesen ist, werden wir unten einer genauern Prüfung unterwerfen, und zu bestimmen suchen, in welche Zeit der Ursprung desselben zu setzen sey.

tesdienstes nach dem Gesetzbuch vorgenommen; und unter Hiskia werden die Priester wieder in ihre Aemter und Verrichtungen eingesetzt, daß sie opfern sollen des Morgens und des Abends, des Sabbaths, an Neumonden und Festen, wie geschrieben steht im Gesetz Jehovahs (2 Chron. 31, 2 ff.), und das Passa wird ebenfalls nach dem Gesetz Mose gefeiert (K. 30, 16. 18.). — Aber alle diese Data haben wir als ungültig verwerfen müssen.

Wenn wir also der glaubhaften Geschichte folgen, so finden wir die erste sichere faktische Spur von einem Gesetzbuch erst unter Josias, und zwar auf eine sonderbare Art: Es wird im Tempel gefunden (2 Buch der Kön. 22.).

Ehe wir dieses Faktum in seiner wahren Gestalt betrachten können, müssen wir es von mancherley Entstellungen und Mißdeutungen befreien. Hr. Hofrath Eichhorn möchte uns nämlich gern überreden, daß damals das Gesetzbuch gar nicht unbekannt gewesen sey, und daher versteht er das Finden des Gesetzbuchs nur von einem merkwürdigen Exemplar desselben, vom Tempelexemplar, oder vielleicht vom eigenhändigen Exemplar Moses *). Diese

*) Einleit. ins A. T. Th. 2. S. 257 ff.

Vermuthung ist ganz unstatthaft. Denn 1) sagt der Geschichtschreiber nicht, daß ein altes ehrwürdiges Exemplar vom Gesetzbuch, sondern schlechthin, daß das Gesetzbuch gefunden worden sey. „Und Hilkia sprach: ich habe ein Buch des Gesetzes im Hause Jehovahs gefunden" (V. 8.). Wenn das merkwürdige der Sache bloß in der Handschrift gelegen hätte, und übrigens das Gesetzbuch bekannt gewesen wäre, so müßte es ja doch gesagt seyn, wenn wir anders den Erzähler nicht für ganz schlecht halten wollen. 2) So wenig als der Erzähler den Nachdruck auf die Beschaffenheit der Handschrift legt, eben so wenig wird das Erstaunen, welches das Finden des Gesetzbuchs veranlaßt, durch die alten Schriftzüge und andere Zeichen des Alterthums des Buches erregt, sondern durch den Inhalt, die Worte des Buchs (V. 10. 11.). Der König läßt sich das Buch vorlesen, er bewundert nicht die Handschrift, und nachher läßt er das Buch, „die Worte des Buchs," dem Volke vorlesen, er läßt nicht das alte ehrwürdige Exemplar herumgehen, damit man es ansehen und anstaunen sollte.

Mit Widerlegung dieser Hypothese ist nun eigentlich die Behauptung schon widerlegt, daß das gefundene Gesetzbuch damals nicht unbekannt gewe-

sey. Da es gefunden wird, und zwar als Buch (d. h. seinem Inhalt nach) gefunden wird, so konnte es doch nicht schon da seyn. Allein Eichhorn hat noch mehr Argumente. — „Daß von diesen (den Mosaischen) Büchern (er nimmt nämlich geradezu an, daß das unter Josia gefundene Gesetzbuch unser Pentateuch gewesen sey, was wir erst untersuchen wollen), daß damals," sagt er, „von diesen Büchern Niemand etwas gewußt habe, ist gegen alle Geschichte. Nicht der ganze Hof, sondern bloß der junge König kam in Bewegung; und er staunte nicht über das Daseyn der Bücher, sondern über den schauerlichen Inhalt, der die Uebertreter der Gesetze anging. Und wie leicht konnte ihm der bis dahin unbekannt geblieben seyn! ihm, dem wohl bey den irreligiösen Gesinnungen seines Vaters keine religiöse Erziehung zu Theil worden war!"

Wenn sich Eichhorn auf frühere Spuren vom Daseyn des Gesetzbuchs Mose beruft, um wahrscheinlich zu machen, daß es zu Josias Zeit nicht unbekannt gewesen, so haben wir in unsern Untersuchungen dergleichen nicht gefunden, oder müssen sie verwerfen; übrigens vergißt er, daß in der Zeit von Hiskia (unter welchem nach dem Bericht der Chronik das Gesetzbuch da gewesen seyn soll) bis

auf Josia, in einem Zeitraum von ungefähr 100 Jahren, unter irreligiösen Regierungen das Gesetzbuch leicht unbekannt werden konnte. Es bleibt uns also bloß übrig, nach der Erzählung unsers Faktums 2 B. d. Kön. 22 und 23. zu untersuchen, ob man damals von dem gefundenen Gesetzbuche schon etwas gewußt habe.

Der König kennt dieses Gesetzbuch noch nicht. Dies zeigt die Erzählung offenbar. Die Distinction Eichhorns, daß der König nicht über das Daseyn, sondern über den Inhalt des Buches gestaunt habe, ist zwar sehr scharfsinnig, aber leider ist sie es nur zu sehr, und streitet ganz gegen die Gesetze der historischen Interpretation. Man lese: „Auch sagte Saphan, der Schreiber, dem Könige und sprach: Hilkia, der Priester, gab mir ein Buch, und Saphan las es vor dem Könige. Und als der König die Worte des Gesetzbuchs hörete, zerriß er seine Kleider. Und der König gebot Hilkia dem Priester — — (und noch andern) und sprach: Gehet hin und fraget Jehovah für mich, für das Volk und für ganz Juda, um die Worte dieses Buchs, das gefunden ist" u. s. w. Hier ist zwar nicht gesagt, daß er über das Daseyn des Buchs gestaunt, aber sehr deutlich,

daß es ihm ein neues (ein gefundenes) war. — Ueber die Erziehung des Königs Josias wissen wir nichts; allein schon vor dem Finden des Gesetzbuchs scheint er religiös gewesen zu seyn: denn er sorgt für die Reparatur des Tempels, und sendet seinen Schreiber dahin, um das eingekommene Geld den Arbeitern zu geben. Auch charakterisiren ihn die Bücher der Könige gleich anfangs als einen ächt Davidisch frommen König (2. B. d. Kön. 22, 2.). Wäre er in seinen frühern Jahren den Fußtapfen seines Vaters gefolgt, so wäre dies wohl bemerkt; und übrigens haben wir keinen Grund, von der Gesinnung des Vaters auf die des Sohnes zu schließen, da man nicht wissen kann, wer Einfluß auf ihn gehabt hat, ob vielleicht seine Mutter. Es ließe sich also doch wohl denken, daß er das Gesetzbuch kennen konnte, wenn es schon da war.

Eichhorn sagt, nicht der ganze Hof, sondern bloß der König sey darüber in Bewegung gekommen. — Es ist freilich nicht erzählt, daß der ganze Hof in Bewegung gekommen sey, weil der Erzähler bloß die auf den König gemachte Sensation meldet, die auch als der Grund der nachherigen Bewegungen geschichtlich bloß wichtig war. Allein daraus folgt nicht, daß die Hofleute des Königs das

Buch schon gekannt haben müssen. Wäre dies der Fall gewesen, so konnte Saphan nicht zum Könige sagen: „Hilkia gab mir ein Buch," sondern er hätte sagen müssen: „er gab mir das Gesetzbuch" (das übrigens schon bekannt ist); und der König konnte nicht zu dem Priester und zu seinen Hofleuten sagen: „Gehet hin und fraget Jehovah um die Worte dieses Buchs, das gefunden ist;" man müßte denn annehmen, diese hätten ihn absichtlich in dem Wahne gelassen, als sey das Buch unbekannt, was ihnen doch von keinem Nutzen seyn konnte.

Auch der Priester producirt das gefundene Buch nicht als ein bekanntes, nicht einmal als ein dem Inhalt nach aus der Sage bekanntes Buch. Er sagt: „ich habe ein Buch (Verzeichniß, Aufzeichnung) des Gesetzes gefunden" (ספר התורה מצאתי) *). Wenn er doch noch gesagt hätte: „ich

*) Die Chronik läßt ihn in der Parallelstelle 2 Chron. 34, 14. finden ספר תורת יהוה ביד משה — eine von dem Verf. willkührlich in die ächte Relation hineingelegte Bezeichnung, die wir nicht anerkennen, so wie wir seine Relation überhaupt hier nicht berücksichtigen, nach der das Faktum etwas anders dargestellt ist. Gleichsam um den Priester von dem Verdachte des Unterschiebens zu

habe das Gesetzbuch (das wir so lange vermißt haben) gefunden."

Endlich giebt der Erzähler deutlich genug zu verstehen, daß das Buch damals unbekannt gewesen sey. Wie schon bemerkt, sagt er nicht, daß ein merkwürdiges Exemplar von dem übrigens bekannten Gesetzbuch gefunden worden, sondern schlechthin: „das Gesetzbuch sey gefunden worden." Auch wenn er es nachher anführt, nennt er es immer: „das Buch, das im Hause Jehovahs gefunden war", oder: „das Buch, das Hilkia der Priester im Hause Jehovahs gefunden hatte." Daraus folgt, daß es lange unbekannt, wo nicht gar ein ganz neues Buch gewesen. Wenigstens scheint es dem Erzähler ein neues Buch gewesen zu seyn. Denn hätte dieser von dessen vorherigem Daseyn in der Geschichte gewußt, so würde ihm nicht immer das Finden vorgeschwebt, er würde es nicht immer als das gefundene Buch, sondern wohl auch als ein wiedergefundenes, als ein ehe-

befreien, hat er das Finden selbst in die Erzählung hineingebracht, und zwar läßt er es in Gesellschaft mehrerer geschehn. „Und als sie das Geld herausnahmen (aus dem Kasten) fand Hilkia das Buch" u. s. w.

dem bekanntes, genug mit einem andern Charakter bezeichnet haben.

Jetzt, nach Beseitigung aller falschen Ansichten, betrachten wir das Faktum in Beziehung auf unsere Untersuchung. Zuvörderst ist das gefundene Gesetzbuch unser Pentateuch?

Nach den K. 22, 13. 16. 17. angeführten Aeußerungen des Königs Josia und der Prophetin Hulda, enthielt dieses Gesetzbuch Drohungen gegen die Uebertreter der Gesetze, besonders gegen die Abgötter. Dies scheint besonders auf das 5. B. Mose hinzuweisen, das seiner ganzen Oekonomie nach eine Straf- und Warnungspredigt ist, und besonders in Kap. 27. 28. Drohungen und Flüche enthält. Indessen enthält auch 3 B. Mose 26. solche Drohungen. — Nach K. 23, 21. enthielt es das Gesetz vom Passa. Vom Passa haben wir mehrere Gesetze in den Mosaischen Büchern, auch im 5. B. K. 16. Ferner enthält das Buch auch Gesetze gegen Wahrsager, Zeichendeuter, Bilder und Götzen, K. 23, 24. Hierüber finden sich an mehrern Stellen des Pentateuchs Gesetze, besonders aber auch im 5. Buch.

Es hieße die Zweifelsucht zu weit treiben, wenn wir diese so treffenden Hinweisungen auf unsern Pen-

tateuch nicht anerkennen wollten. Indessen da nicht nur alle auf das 5. B. Mose passen, sondern auch der Haupteindruck, den das gefundene Buch macht, auf den schauerlichen Inhalt des 5. B. und auf dessen ganze Tendenz und Anlage deutet: so glaube ich annehmen zu müssen, daß dieses, wo nicht allein gefunden wurde, so doch vorzüglich in Sprache kam und Sensation erregte *).

Jetzt hätten wir also die erste sichere faktische Spur von unsern Mosaischen Büchern, wenigstens von einem Theil derselben, dem 5. Buch. Und dieses Gesetzbuch, das wir für einen Theil unsers Pentateuchs

*) Otmar (Henke Magazin B. 2. S. 447.) geht offenbar zu weit, wenn er behauptet: das gefundene Gesetzbuch könne bloß die Hauptgebote der Mosaischen Gesetzgebung enthalten haben, weil theils bloß die Gesetztafeln in der Bundeslade lagen, theils das ganze Gesetzbuch dem achtzehnjährigen Könige vorgelesen wurde, theils die Prophetin Hulda bloß von der Abgötterey als der Quelle des von den Juden wegen Uebertretung des Gesetzes zu erwartenden Unglücks spreche. Er scheint andeuten zu wollen, daß es die Gesetztafeln gewesen, die gefunden worden; allein dies widerlegt sich schon dadurch, daß in dem gefundenen Gesetzbuch die Gesetze vom Passa u. a.) standen. Daß das Buch dem Könige ganz vorgelesen worden,

tatenchs halten dürfen, wird von der Geschichte so eingeführt:

1. Es wird im Tempel gefunden, als ein damals unbekanntes, Sensation erregendes Buch.

2. Es wird sowohl vom Priester Hilkia als vom Erzähler nicht als ein ehedem bekanntes und dagewesenes, verloren gegangenes und wiedergefundenes, sondern (wenn auch nicht ausdrücklich) als ein neues charakterisirt, so wie es auch ohne Namen und Autorität schlechthin als Gesetzbuch aufgeführt wird.

Gegen den zweiten Punkt wird man einwenden: daß das Buch gefunden werde, zeige ja eben, daß es vorher schon da gewesen; es habe wahrscheinlich im Tempel aufbewahrt gelegen, und sey nur

den, ist nicht gesagt; übrigens bestehen wir auch nicht darauf, daß das gefundene Buch unser Deuteronomium in seinem ganzen Umfang und seiner gegenwärtigen Gestalt gewesen, da es, wie Vater gezeigt hat, aus mehrern Stücken zusammengesetzt ist. Wenn die Prophetin Hulda vorzüglich von der Abgötterey spricht, so ist dies ganz natürlich, da dies eine Hauptübertretung war. Wollte man daraus schließen, daß das Buch nicht ein größeres Gesetzbuch gewesen seyn könne, so könnte man denselben Schluß auch gegen die zwey Gesetztafeln brauchen, da diese auch noch mehr Gesetze enthalten.

während geraumer Zeit vergessen worden u. s. w. Dagegen antworten wir:

1. Wenn es ein ehedem bekanntes, in Gebrauch und Ansehn gewesenes, Buch war, das damals wieder gefunden wurde: so würde sowohl der Priester Hilkia als der Erzähler nicht unterlassen haben, dies zu bemerken; ersterer würde nicht schlechthin gesagt haben: „ich habe ein Buch des Gesetzes gefunden," und der letztere würde es nicht immer bloß als das Buch, das gefunden ist, sondern mit ganz andern Prädikaten bezeichnet haben.

2. Im Tempel konnte, wenigstens von seiner Einweihung her, kein Exemplar des Gesetzbuchs liegen. Wir haben gesehen, daß nichts in den Tempel kam, als die zwey steinernen Tafeln Mose. Ob nachher ein Gesetzbuch hinein gekommen sey, wissen wir nicht.

3. Wir haben von der vorherigen Existenz eines Gesetzbuchs durchaus keine geschichtliche Ueberzeugung, zufolge unsrer Untersuchungen. Hierzu kömmt noch eine Bemerkung unsers Erzählers K. 23, 21 ff., die zwar nicht beweisend ist, aber doch manches vermuthen läßt. „Und der König gebot dem Volk und sprach: haltet Jehovah eurem Gott Passa, wie es im Buch dieses Bundes geschrieben steht.

Denn es war kein Passa so gehalten worden, wie dieses, von der Richter Zeit an, welche Israel gerichtet haben, und in allen Zeiten der Könige Israel und der Könige Juda" u. s. w. — Sollte, wenn das Gesetzbuch vorher existirte, nie das Passa dessen Vorschrift gemäß gehalten worden seyn, da so viele religiöse Könige in Juda geherrscht hatten? —

4. Wenn man denn nun alles auf das Finden des Gesetzbuchs legt, so antworten wir dagegen, daß wir nicht wissen können, wenn und wie dieses Buch in den Tempel gekommen, ja daß es möglich ist, daß es der Priester Hilkia untergeschoben hat. — Diese Meinung hat nun ohnstreitig vieles für sich: die ganze Art wie das Buch eingeführt wird, sieht einem angelegten Handel nicht unähnlich, woran, außer Hilkia, besonders Saphan und die Prophetin Hulda Theil gehabt haben könnten. Doch bin ich weit entfernt, diese Vermuthung zur Gewißheit erheben zu wollen, da ich dadurch die Gesetze der Geschichte übertreten würde. Woher das Buch gekommen sey, darüber zieht die Geschichte ihren Vorhang, und es würde vermessen seyn, ihn wegziehen zu wollen.

Bücher Esra und Nehemia.

Nunmehr werden die Spuren von unserm Pentateuch häufiger und deutlicher. Der Verf. der BB. der Könige, der, so weit wir mit unsern Vermuthungen kommen können, nach dem Untergange des Jüdischen Staates lebte und schrieb, kennt und citirt das 5. B. Mose (2 B. d. Kön. 14, 6.). Von allen Mosaischen Büchern aber finden wir Spuren bey Esra und Nehemia.

Esra 3, 2. ist das Gesetz von Brandopfern citirt, also wahrscheinlich 3 B. Mose 1. 6. — Esra 6, 18. werden die Priester und Leviten angestellt, wie geschrieben steht im Buch Mose; hier haben wir also an 4 B. Mose 3. und 8. zu denken. — Nehemia 8, 14. kömmt das Gesetz vom Laubhüttenfest in Sprache, das im Gesetzbuch gefunden wird, also wahrscheinlich 3 B. Mose 23, 42. Nehem. 10, 36. wird das Gesetz Mose über das Gesetz von den Erstlingen citirt, also 2 B. Mose 13. und 34, 19. Nehem. 13, 1. 2. wird die Stelle 5 B. Mose 23, 3. wörtlich citirt. Uebrigens zeigt die ganze Anordnung des Gottesdienstes und die ganze Einrichtung der neuen Colonie unter Esra und Nehemia, daß man damals die BB. Mose kannte: denn man erkennt fast Zug für Zug das co-

pirte Original. Indessen könnte man immer noch zweifeln, ob mit allen diesen Hinweisungen auf die Mosaischen Bücher das Daseyn derselben in ihrem ganzen Umfange und in der Form, wie wir sie jetzt in Händen haben, beurkundet sey. Allein dies hieße wohl die Zweifelsucht zu weit treiben: denn die Sprache und der ganze Charakter des Pentateuchs läßt wohl nicht an eine spätere Zeit seiner Sammlung denken. Uebrigens glaube ich noch eine Spur entdeckt zu haben, die das Daseyn des Pentateuchs zu Nehemias Zeit in seiner jetzigen Form beweisen kann. Nehem. 9, 5 ff. lesen wir ein Gebet, das die Leviten vor dem versammelten Volke sprachen, in welchem ein kurzer Abriß der Geschichte der Israeliten von Anfang an gegeben wird, ganz nach der Ordnung, wie sie im Pentateuch und den folgenden historischen Büchern enthalten ist, und sogar mit wörtlichen Reminiscenzen *). Die Recapitulation fängt an mit Erschaffung Himmels und der Erde, geht sodann zu Abraham über (V. 6—8.)— gleichsam ein kurzer Auszug der Genesis, — dann zu der Befreiung aus Aegypten und dem Zuge durch

*) Z. B. V. 11. aus 2 Mose 15, 5. 10.; V. 18. aus 2 B. Mose 32, 4.; V. 21. aus 5 B. Mose 8, 4.; V. 25. aus 5 B. Mose 8, 7 ff.

die Wüste, der Gesetzgebung am Sinai, dem Wunder des Manna und des Wassers aus dem Felsen, dem Murren des Volks, dem gegossenen Kalb, endlich der Besiegung Sihons und Ogs, der Einnahme von Canaan (V. 9—25.), — Auszug des Exodus und der Numeri — und in V. 26—28. scheint mir eine Rücksicht auf das Buch der Richter zu liegen. Warum fängt doch die Recapitulation mit Erschaffung der Welt an, wenn nicht die Anordnung der Genesis zu Grunde liegt? — Auch scheint mir das zu berücksichtigen, daß an demselben Fest vorher im Gesetzbuch gelesen wird (V. 3.). Das darauf folgende Gebet ist gleichsam die Nutzanwendung. — Deutlichere Spuren, dürfen wir nicht verlangen!

Das Resultat unsrer bisherigen Untersuchungen wäre also: bis Josia keine Spur von dem Daseyn des Pentateuchs, nachher, besonders nach dem Exil, die häufigsten und deutlichsten. Jetzt: was sagen diese Spuren aus für die Mosaische Aechtheit unserer Bücher?

Bey dem ersten Eintritt des Gesetzbuchs in die Geschichte, bey dessen Findung unter Josia, wird es nicht als Moses Werk bezeichnet, weder vom Priester Hilkia, noch vom Erzähler. Wäre das gefundene Buch ein Werk Moses gewesen, würde man

unterlassen haben dies zu bemerken und die Wichtigkeit des Fundes herauszuheben? Mit Moses Namen müßte das Buch eine weit stärkere Sensation erregt haben! — Aber derselbe Verf. der BB. der Könige, der dieses Gesetzbuch so namenlos aufführt, citirt doch das 5. B. Mose ausdrücklich als Gesetzbuch Mose (2 B. d. Kön. 14, 6.): wie hängt dies zusammen? Sollte mit dem Ausdruck Gesetzbuch Mose wirklich dessen Mosaische Abfassung bezeichnet seyn, so wäre es in der That sonderbar, daß der Erzähler da, wo dieses Gesetzbuch, wenn auch nicht zum erstenmal, doch von neuem wieder zum Vorschein kömmt, dieses wichtige Prädikat ausläßt. Vielleicht hilft uns die sehr wahrscheinliche Annahme, daß unser Verf. in der Erzählung vom Finden des Gesetzbuchs nicht selbst spricht, sondern einen frühern, dem Faktum vielleicht gleichzeitigen Aufsatz eingerückt oder doch epitomirt und buchstäblich treu benutzt hat. Daß man um diese Zeit, als das Gesetzbuch gefunden wurde, es nicht für Moses Werk hielt, dafür haben wir, außer jenem negativen unserer Erzählung, ein sehr positives Zeugniß bey dem Propheten Jeremias.

Ein sehr schlimmes Vorurtheil für die Aechtheit unsers Pentateuchs erweckt es überhaupt, daß

Um diese Zeugnisse aufzuwiegen, haben wir nichts als die von spätern Schriftstellern für das Gesetzbuch gebrauchten Ausdrücke: Gesetzbuch Mose ספר תורת משה, Buch Mose. Ob man damit Mose als Verfasser bezeichnen wolle, ist nicht klar. Es kömmt auch der Ausdruck vor: Gesetzbuch Jehovahs ספר תורת יהוה: es scheint also, als stehe nach Analogie des letzten Ausdrucks in dem ersten nur תורה mit משה im Genitivverhältniß, und der zweite könnte wie die ähnlichen: Buch Josua, Buch Samuels genommen werden. Die Chronik (2 B. 34, 14.) hat ein einzigesmal den Ausdruck ספר תורת יהוה ביד משה Buch des Gesetzes Jehovahs durch Mose: wir werden uns aber nicht verleiten lassen, das ביד durch von der Hand verfaßt zu übersetzen; dieser Ausdruck hat bloß die Bedeutung des Vermit-

ob es mir um die Opfer zu thun gewesen wäre, gab ich ihnen meine Gesetze. Die Opfer, die ich ihnen vorschrieb, sollten nur eine für sie angemessene Uebung im Gehorsam gegen meinen Willen seyn. Denn Gehorsam gegen meinen Willen zu befördern, war die Hauptabsicht, worin ich ihnen Gesetze gab." Wie das in unserer Stelle liege, kann ich nicht sehen.

tels und ist mit תורה zu verbinden, so wie er auch 2 Chron. 35, 6. mit דברי יהוה verbunden ist, wo an schriftliche Verfassung nicht gedacht ist. Und wenn auch der Verf. der Chronik mit diesem Prädikat die Mosaische Abfassung des Gesetzbuchs hätte bezeichnen wollen, so würde damit bloß seine und seiner Zeit Meinung beurkundet seyn; und, wie wir oben gesehen haben, ist er einer der spätesten Schriftsteller des A. T. Allerdings können wir zugeben, daß die Meinung, daß der Pentateuch Moses Werk sey, bald in jene Ausdrücke gelegt, und von ihnen veranlaßt worden seyn mag; wir haben auch nichts dawider, wenn man darauf besteht, daß schon die Schriftsteller des A. T., welche sie brauchen, Mosen für den Verf. gehalten. Alle diese Schriftsteller sind (außer dem Verf. des Buchs Josua, dessen Zeit wir nicht gewiß bestimmen können,) erwiesen aus der Zeit nach dem Untergange des Jüdischen Staats, also um ungefähr 1000 Jahre von dem Zeitalter Moses entfernt. Ihr Zeugniß hat also bey seiner Unbestimmtheit auch darum keine Gültigkeit. Wie leicht konnte in dieser langen Reihe von Jahrhunderten ein Buch unter Moses Namen in Umlauf kommen! Wie leicht war dies in diesen unkritischen Zeiten! Wie willig werden die Juden ein Buch an-

genommen haben, das ihrer ganzen Denkungsart so sehr entsprach, und ihr ungetheiltes Interesse erregen mußte.

Beweis aus dem Alter des Samaritanischen Codex.

Einen noch unwiderlegten und überhaupt unwiderlegbaren Beweis für die Aechtheit des Pentateuchs (einen Beweis, vor welchem selbst Otmar die Waffen gestreckt hat), glaubten uns ihre Vertheidiger aufzustellen in dem Samaritan. Codex, dessen Ursprung sie in die Zeit des Abfalls der zehn Stämme setzten *). Widerlegt, wenigstens entkräftet möchte dieser Beweis nunmehr wohl seyn **); indessen kann eine genauere Erörterung eines so wichtigen Gegenstandes, als der Ursprung des Samaritanischen Codex ist, immer noch ihren Platz finden, zu-

*) S. Eichhorn Einleit. Th. 2. S. 131 ff. und 251 f.; Eckermann Theol. Beiträge, B. 5. St. 1. S. 33 ff.; womit vergl. Otmars Erklärung auf Eckermanns Widerlegung seiner Fragmente in Henke N. Magazin B. I. S. 306 ff. S. auch D. Jahns Einleit. ins A. T. Th. II. §. 11. S. 70 ff.

**) Vaters Comment. a. a. O. §. 69. S. 623 ff.

mal wenn sich positiv etwas für die Bestimmung der Zeit thun lassen sollte, in welche er zu setzen ist.

Welches sind denn nun die Gründe für den so stark urgirten Satz, daß der Ursprung dieses Codex in die Zeit der Trennung der Hebräischen Nation zu setzen sey?

Am besten wäre es freilich, wenn wir aus sichern Thatsachen, entweder aus innern, aus der kritischen Beschaffenheit der Handschriften dieses Codex hergenommenen Gründen, oder aus äußern faktischen Daten und Zeugnissen den Beweis führen könnten, daß der Codex des Pentateuchs, den wir bey den neuern Samaritanern seit ungefähr 200 Jahren entdeckt haben, in gerader Linie von Handschriften, welche sich unter den zehn Stämmen bey ihrem Abfall vom Davidischen Hause befunden, abstammen müsse. Allein weder auf die eine, noch auf die andere Art läßt sich der Beweis führen. Die Handschriften, die wir von diesem Codex haben, sind nur einige Jahrhunderte alt; die ältesten gewissen Spuren, die wir von ihm in der Geschichte finden, sind aus den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt, Zeugnisse von Origenes und Hieronymus; und das höchste Alter, zu dem wir hinauf-

kommen könnten, wäre die Zeit der Verfertigung der griechischen Uebersetzung der LXX., wenn es nämlich ausgemacht wäre, daß diese nach einem Samaritan. Codex gemacht worden, was aber noch gar nicht entschieden ist. Denn weder aus der bisweiligen Uebereinstimmung der LXX. mit dem Samaritan. Pentateuch, noch auch daraus, daß nach Origenes und Hieronymus Zeugniß in alten Handschriften der LXX. der Name Jehovah mit Samaritan. Buchstaben geschrieben gewesen seyn soll, noch auch daraus, daß sich in der LXX. Verwechselungen von Buchstaben finden, die nur im Samaritan. Alphabet möglich sind, — folgt gerade zu, daß die Uebersetzung der LXX. nach einem Samaritanischen, d. h. nach einem von den Samaritanern entlehnten Exemplar gemacht worden sey. Die Uebereinstimmung beider zeigt nur, daß sie Eine Recension befolgen, die sich bey den Samaritanern erhalten hat, und bey den Juden verdrängt worden ist; und was das übrige betrifft, so ist ja nach Hieronymus Zeugniß selbst das Samaritanische Alphabet ehedem beiden, Juden und Samaritanern, gemein gewesen, und in Aegypten konnten sich auch nach Einführung der Chaldäischen Quadratschrift bey den Palästinensischen Juden (die gewiß nicht so

sicher in Esra's Zeit zu setzen ist), Handschriften mit der alten Schrift erhalten haben, oder weil das Alte immer heiliger ist, so nahm man zu dem unaussprechlichen Namen Jehovah lieber das alte Alphabet. — Genug, hierüber ist keine Gewißheit vorhanden, und ich zweifele, daß sie je gefunden werden wird. Aber wenn dies auch wäre, so würde der Gewinn für das Alter des Samaritan. Codex nicht groß seyn, wir kämen damit doch nur bis zum Jahre 285 vor Christi Geburt hinauf. Weiter hinauf haben wir auch nicht die geringste Spur von der Entstehung oder Existenz dieses Codex, und man muß es unterlassen, von dieser Seite etwas über das Alter desselben bestimmen zu wollen *).

Den einzigen, aber ihrer Meinung nach entscheidenden Grund für den Ursprung des Samaritanischen Codex zur Zeit der Trennung der beiden Reiche finden Eichhorn und Eckermann in dem zwischen den Reichen Juda und Israel seit der Trennung obwaltenden Religionshaß, vermöge dessen es unmöglich gewesen, daß die Bürger des Reichs Israel den Pentateuch von denen des Reiches Juda erhalten hätten.

*) S. Eichhron Einleitung Th. 2. S. 142 ff.

Wir fragen die Geschichte, ob wir diesen angeblichen, so heftig und wichtig beschriebenen Religionshaß zwischen den beiden Reichen finden, und ob überhaupt das Verhältniß derselben die Einführung des Pentateuchs von den Judäern her unmöglich gemacht habe. Man hat, wenn man einen Religionshaß zwischen den beiden Reichen Israel und Juda annahm, sich ganz falsche Vorstellungen gemacht von dem zwischen beiden Reichen obwaltenden Verhältniß, sowohl in religiöser als politischer Hinsicht.

Die Trennung der zehn Stämme von dem Stamm Juda hätte keinen Haß oder Eifersucht gegen letztern zum Grunde, auch nicht einmal gegen das Haus Davids. Sie forderten mildere Bedingungen von dem jungen Nachfolger Salomos, und als sie dieser ihnen nicht gewährte, so wählten sie sich als ein freies Volk ihren eignen König. Ihre Trennung war nicht ein Abfall, sondern rechtliche Geltendmachung ihrer Freiheit, die auch selbst die Judäer geachtet zu haben scheinen. Denn als Rehabeam sich zum Kriege gegen Israel rüstet, kömmt Jehovahs Wort zum Manne Gottes Semaja, daß er Rehabeam und den Stamm Juda und Benjamin abmahnen soll, gegen die Kinder

der Israel, „ihre Brüder," zu streiten. (1 Kön. 12, 21 ff.) *).

Diese Trennung kann auch gar nicht so auffallend gewesen seyn. Noch vor kurzem, vor den drey Königen Saul, David und Salomo, hatte der lose Zusammenhang zwischen den zwölf Stämmen Statt gefunden, ja, als schon ihre Verbindung unter Saul geschehen war, hatten die übrigen Stämme lange gezaudert, bis sie den Judäischen König David anerkannten, und sich so an Juda anschlossen. Konnte es befremden, daß sie jetzt, da sie mit Salomo unzufrieden gewesen waren, das seit kurzem geknüpfte Band wieder trennten? Mußte dies Eifersucht, Haß und Feindschaft zwischen die beiden Hälften der Nation bringen?

Nun führen zwar beide Reiche Krieg mit einander, dadurch konnte allerdings zwischen ihnen Feindschaft entstehen. Aber diese Feindschaft kann nicht tiefe Wurzel gefaßt haben, und nicht zum Na-

*) Mit dieser Relation contrastirt freilich die Erdichtung der Chronik von Abias Krieg gegen die Israeliten und seiner vom Berge gehaltenen Rede sehr (2. Chron 13.), die wir, wie ich hoffe, mit Recht als solche charakterisirt haben. — Auch hier scheint die Chronik vielen die wahre Ansicht verrückt zu haben.

tionalhaß geworden seyn; denn wir finden auch Könige von Juda, die mit den Israelitischen in Freundschaft stehen, und sich sogar mit ihnen gegen auswärtige Feinde verbinden. Mehr mögen die beiden königlichen Familien einander mit eifersüchtigen Augen angesehen haben, und alle Eifersucht mag nur politisch gewesen seyn.

Die aus der politischen Trennung erfolgende Trennung im Religionscultus, war ebenfalls gar nicht so auffallend, und gar nicht Trennung oder Schisma im eigentlichen Sinn. In einer folgenden Untersuchung werden wir hierüber erst das rechte Licht erhalten. Man hat sich durch die ausschmückenden Verfälschungen der Chronik und durch die Mißbilligung des Verf. der BB. der Könige verleiten lassen zu glauben, daß in Juda der Tempeldienst in vollkommener Reinheit und Achtung bestanden habe (wenigstens in langen Perioden), und daß der Kälberdienst der Israeliten dagegen wie Heidenthum gegen Judenthum erschienen sey, und daß man ihn in Jerusalem mit der größten Mißbilligung und Verachtung habe ansehen müssen.

Wir werden weiter unten zeigen, daß vor Erbauung des Tempels zu Jerusalem die Israelitische Nation an kein gemeinschaftliches Heiligthum ge-

bunden war, und an mehrern heiligen Orten Jehovah verehrte, wahrscheinlich auf eine Art, die sehr von den spätern Hierosolymitanischen Cerimonien verschieden war; und daß auch außer diesen gewöhnlichen Heiligthümern an jedem beliebigen Orte, bey jeder Veranlassung geopfert wurde. Es läßt sich erwarten, daß auch nach Erbauung des Tempels, der nun natürlich zum Haupt- und National-Heiligthum erhoben werden sollte, die alte Freiheit des Gottesdienstes sich nicht einschränken ließ; bis in die spätesten Zeiten dauert das Opfern außer dem Tempel fort, und kann entweder gar nicht, oder nur schwach, vielleicht nur von manchen Priestern, gemißbilligt und verhindert worden seyn. Noch weit weniger aber kann das Volk an den alleinigen Tempeldienst zu Ende der Regierung Salomos gewöhnt gewesen seyn; auch konnte, so lange die ganze Nation vereinigt war, die Foderung gar nicht gemacht werden, daß jeder Israelit nur in Jerusalem seinen Gott verehren sollte; dies war erst in dem kleinern Reiche Juda möglich.

Hierzu kömmt noch, daß der Tempeldienst, ja auch nur die Verehrung Jehovahs, auf welche Weise es seyn mochte, in Juda im ewigen Kampfe mit auswärtigem Götzendienste lag. Moloch und

Baal herrschte in Juda, wie in Israel, selbst der Tempelerbauer Salomo führte drey ausländische Götter ein, Rehabeam war mit seinem ganzen Volk dem Götzendienst ergeben, und von mehreren Judäischen Königen heißt es, daß sie auf dem Wege der Könige von Israel gewandelt.

Jetzt urtheile man, ob es so sehr auffiel, wenn Jerobeam den Dienst der goldenen Kälber einführte, ob daraus ein Religionshaß entstehen konnte! Die Unterthanen Rehabeams waren nicht besser, als die Bürger des Reichs Israel, ob man goldene Kälber *) oder ein anderes Götzenbild anbetete, war ganz gleichgültig. Es ist längst bemerkt, daß der Polytheismus seiner Natur nach tolerant ist, jeder Gott erkennt den andern neben sich an, und ihre Diener sind Brüder. — Daß Jerobeam seinen Unterthanen verboten habe, am Tempeldienst zu Jerusalem

*) Es steht sehr zu bezweifeln, ob der von Jerobeam eingeführte Dienst der goldenen Kälber so ganz bloß von ihm erdacht war, wie der Verf. der BB. der Könige sich ausdrückt. Man erinnere sich des goldenen Kalbes vor dem Sinai. Wer weiß, ob diese Mythe nicht einen Götzendienst, der vielleicht noch lange nach Mose dauerte, symbolisch dahin setzt, und ihn auf diese Weise zerstören läßt. Welche Gestalt mag der Abgott des Micha und der Daniten gehabt haben?

Theil zu nehmen, ist nicht gesagt, auch war es gewiß nicht nöthig: was ging den Bürgern von Israel der Tempel zu Jerusalem an? Waren sie wirklich mit wahrer Ueberzeugung Jehovahs Verehrer, so war ihnen jeder Hügel, jede Terebinthe ein Tempel; ein Altar von Rasen war Jehovah eben so gefällig, als der eherne im Tempel zu Jerusalem.

Im äußern Cultus war also keine Trennung, Israel stand nicht Juda gegenüber als Parthey gegen Parthey, sondern in beiden Reichen schwankte die Religion zwischen Jehovahs und anderer Götter Verehrung, und der Dienst Jehovahs war so gut auf den Höhen zu Samarien möglich, als auf der Höhe zu Gibeon, oder im Tempel auf Zion.

Unter diesem Kampf und dieser Verwirrung suchte sich eine bessere Religion emporzuarbeiten, die auf den Dienst Jehovahs, als des einzigen höchsten Schutzgottes der Nation *), und zwar auf eine weniger sinnliche, an Abgötterey grenzende Art

*) Die Verdrängung des polytheistischen אלהים wird man wohl später als mit Mose setzen müssen. Und daraus erklärt sich, wie man Urkunden mit dem Namen Elòhim haben kann, die offenbar nach Mose zu setzen sind.

des Cultus drang. Diese Parthey repräsentiren die Propheten. Propheten aber gab es in Israel, wie in Juda, in Israel gab es ganze Prophetenschulen, und eine geraume Zeit scheint der Prophetismus in Israel weit besser geblüht zu haben, als in Juda; denn die BB. der Könige melden uns nichts von Judäischen Propheten, wohl aber viel von den beiden Israelitischen, Elia und Elisa. Diese bessere Parthey ist nun in Israel und in Juda Eine, sie stehet und streitet dort wie hier gegen das götzendienerische Wesen, und sucht den wahren Jehovahdienst zu retten.

Der Jerusalemsche Tempeldienst gehörte also eben so wenig in die Sphäre dieser bessern Parthey. Auch im Tempel herrschten Götzen, und als auch diese (nach Josias) vertilgt waren, so war der Levitismus selbst für die Propheten ein Götzendienst. Wie eifert Jeremias gegen den Opfer- und Cerimoniendienst ohne den wahren Geist!

Diese bessere Parthey in beiden Reichen konnte also durch nichts getrennt seyn, der Judäer hatte nichts voraus vor dem Israeliten, und da sie übrigens, über die gewöhnlichen Vorurtheile erhaben, auf einen äußern Vorzug (den Tempel) nichts legen

konnten, so mußten die besser denkenden Judäer und Israeliten Brüder seyn.

Wirklich bestätigt dies die Geschichte. Von Religionshaß oder Eifersucht zwischen den Bessern und wahren Religiösen der getheilten Nation ist auch nicht die geringste Spur, und die Geschichte hat uns von dieser ächt religiösen Gemeinschaft, die troß aller politischen Trennung, und bey aller Mannigfaltigkeit der Arten von äußerm Cultus beide Reiche verband, einige Züge aufbehalten, die zum Theil wirklich rührend und schön sind.

In Israel, wie in Juda, stehen Propheten auf, durch die Jehovahs Wort verkündigt wird, die gegen den falschen Gottesdienst eifern, und in dieser heiligen Polemik sich vereinigen, und sich gegenseitig als Propheten, als Männer Gottes anerkennen. Von diesem ganzen höhern Verhältniß der beiden Reiche ist die 1 Kön. 13. erzählte Mythe von dem Manne Gottes aus Juda, der nach Bethel kömmt und gegen den Gottesdienst Jerobeams eifert, ein schönes Symbol, das auch, da Mythen immer erst in der Folge ausgebildet werden, für die Denkart späterer Zeiten Zeugniß ablegt. Der alte Israelitische Prophet zu Bethel, zu dem er einkehrt, erkennt ihn an als einen Propheten, wie er

selbst ist, dem Wort Jehovahs gehorchend, wie er; und als er den vom Löwen getödteten Judäer begraben und beklagt hat, befiehlt er seinen Söhnen: „Wenn ich sterbe, so begrabet mich in das Grab, darinnen der Mann Gottes begraben ist, und leget meine Gebeine neben die seinigen. Denn es wird geschehen, was er geredet hat wider den Altar zu Bethel durch das Wort Jehovahs und wider alle Häuser der Höhen, die in den Städten Samariens sind." —

Als der Israelitische Prophet Elia den Baalsdienst zerstört, nimmt er zwölf Steine nach der Zahl der zwölf Stämme Israels, und baut daraus Jehovah einen Altar (1 Kön. 18, 31 ff.). Also hier ist an keine Trennung der Nation gedacht, vor Jehovah ist noch Eine Nation, zwölf Stämme des Allvaters Israel. — Als der König von Juda Josaphat mit dem Könige von Israel Joram gegen die Moabiter ausgezogen war, und sie in eine wasserlose Gegend kommen, fragen sie den Israelitischen Propheten Elisa um Rath. Dieser hilft, aber, wie er ausdrücklich sagt, nicht um des Königs von Israel willen, der, wie alle seine Vorgänger, den Götzendienst begünstigte, sondern um Josaphats willen, der der wahren Jehovahsverehrung

treu war (2 Kön. 3, 14.). Dieser Josaphat, ein nach dem Zeugniß der BB. der Könige religiöser König, als er mit dem Könige Ahab gegen die Syrer auszieht, fragt Israelitische Propheten um Rath, ob ihr Vorhaben dem Jehovah wohlgefällig sey (1 Kön. 22.); und so auch in der letzten Geschichte, als man ihm den Israeliten Elisa vorschlägt, erkennt er ihn an, als einen Propheten, „bey dem Jehovahs Wort sey." Ich frage, ob hier an Religionshaß zu denken sey?

Ein vollgültiges und umfassendes Zeugniß aber für den Geist der Toleranz, der zwischen beiden Reichen geherrscht hat, legt der Verf. der BB. der Könige ab. Die ganze Anlage seines Werkes, nach der er die Geschichte von Israel mit gleichem Interesse und gleicher Ausführlichkeit behandelt, die Vorliebe, mit der er die Geschichte der Israelitischen Propheten ausführt, und die Enthaltung von allen gehässigen Seitenblicken auf die Israelitische Nation drücken seine Toleranz deutlich genug aus. Nur gegen die Israelitischen Könige, besonders gegen das Haus Ahab, stimmt er ein in den Unwillen der Propheten. Hätte er von Religionshaß gegen die Israeliten gewußt, so würde er wohl 1 Kön. 17., wo er von dem religiösen Betragen der zehn Stäm-

selbst ist, dem Wort Jehovahs gehorchend, wie er; und als er den vom Löwen getödteten Judäer begraben und beklagt hat, befiehlt er seinen Söhnen: „Wenn ich sterbe, so begrabet mich in das Grab, darinnen der Mann Gottes begraben ist, und leget meine Gebeine neben die seinigen. Denn es wird geschehen, was er geredet hat wider den Altar zu Bethel durch das Wort Jehovahs und wider alle Häuser der Höhen, die in den Städten Samariens sind." —

Als der Israelitische Prophet Elia den Baalsdienst zerstört, nimmt er zwölf Steine nach der Zahl der zwölf Stämme Israels, und baut daraus Jehovah einen Altar (1 Kön. 18, 31 ff.). Also hier ist an keine Trennung der Nation gedacht, vor Jehovah ist noch Eine Nation, zwölf Stämme des Allvaters Israel. — Als der König von Juda Josaphat mit dem Könige von Israel Joram gegen die Moabiter ausgezogen war, und sie in eine wasserlose Gegend kommen, fragen sie den Israelitischen Propheten Elisa um Rath. Dieser hilft, aber, wie er ausdrücklich sagt, nicht um des Königs von Israel willen, der, wie alle seine Vorgänger, den Götzendienst begünstigte, sondern um Josaphats willen, der der wahren Jehovahsverehrung

treu war (2 Kön. 3, 14.). Dieser Josaphat, ein nach dem Zeugniß der BB. der Könige religiöser König, als er mit dem Könige Ahab gegen die Syrer auszieht, fragt Israelitische Propheten um Rath, ob ihr Vorhaben dem Jehovah wohlgefällig sey (1 Kön. 22.); und so auch in der letzten Geschichte, als man ihm den Israeliten Elisa vorschlägt, erkennt er ihn an, als einen Propheten, „bey dem Jehovahs Wort sey." Ich frage, ob hier an Religionshaß zu denken sey?

Ein vollgültiges und umfassendes Zeugniß aber für den Geist der Toleranz, der zwischen beiden Reichen geherrscht hat, legt der Verf. der BB. der Könige ab. Die ganze Anlage seines Werkes, nach der er die Geschichte von Israel mit gleichem Interesse und gleicher Ausführlichkeit behandelt, die Vorliebe, mit der er die Geschichte der Israelitischen Propheten ausführt, und die Enthaltung von allen gehässigen Seitenblicken auf die Israelitische Nation drücken seine Toleranz deutlich genug aus. Nur gegen die Israelitischen Könige, besonders gegen das Haus Ahab, stimmt er ein in den Unwillen der Propheten. Hätte er von Religionshaß gegen die Israeliten gewußt, so würde er wohl 1 Kön. 17., wo er von dem religiösen Betragen der zehn Stäm-

me und ihrem dadurch bewirkten Untergange spricht, seine gehässigen Gesinnungen ausgedrückt und nicht so schonend gesprochen haben. In diesem ganzen Kapitel ist von Religionshaß auch nicht der leiseste Anklang. Zwar werden die Sünden der zehn Stämme hart gerügt, aber gleich daneben heißt es V. 19.: „auch hielt Juda die Gebote Jehovahs nicht." Daß aber die BB. der Könige in diesem Geiste der Toleranz geschrieben sind, beweist, daß diese Denkart lange geherrscht hat, da sie allen Anzeigen nach erst nach dem Untergange des Judäischen Staats geschrieben oder gesammlet sind *). — Will man einwenden, daß diese Toleranz bloß dem Verf. eigen gewesen seyn könne, so dient zur Antwort, daß er sein Werk wahrscheinlich aus frühern Büchern excerpirt hat, und daß schon die Aufnahme und Erhaltung

*) Die Chronik hat diesen Geist der Toleranz nicht, vielmehr zeigt sie, wie wir gesehen haben, starke Spuren von Religions- und Nationalhaß. Wir werden sehen, daß der Haß zwischen Juden und Samaritanern, der natürlich auch die Toleranz gegen das alte Reich Israel verdrängte, erst mit der Gründung des Tempelcultus auf Garizim seinen Anfang nimmt: also finden wir das bestätigt, was wir oben nach der Genealogie Serubabels vermutheten, daß die Chronik erst nach Alexander abgefaßt ist.

desselben das Unanstößige und Ungehässige seiner Denkart bezeugt. Uebrigens ist die Toleranz und brüderliche Denkart der Juden gegen die zehn Stämme deutlich in den Weissagungen ausgesprochen, nach welchen die ins Exil geführten, unglücklichen Stämme dereinst wiederkehren, und sich mit den Juden zu Einem glücklichen Reiche verbinden sollten. Man betrachtete sie immer als das zweite Glied der Israelitischen Nation.

Alle diese Züge von religiöser Toleranz sind wohl hinreichend, um die Möglichkeit zu zeigen, daß von dem Stamm Juda her ein religiöses Gesetzbuch in das Reich Israel eingeführt werden konnte. Die Israelit. Propheten würden den Pentateuch darum nicht von sich gewiesen haben, weil er in Juda gesammelt worden war; die Judäer, besonders die Priester, mußten das lebhafteste Interesse haben, ihr Religionsbuch bey ihren Nachbaren und Stammesverwandten einzuführen; die Israelitischen Könige konnten wohl die Propheten verfolgen und tödten und den Kälberdienst schützen und begünstigen, aber sie konnten den Einfluß der Propheten auf das Volk nicht schwächen; und die Israelitischen Priester, Creaturen ihrer Könige, durch keine Castenverbindung, wie die Judäischen,

an einander geschlossen und gestärkt, scheinen zu wenig hierarchische Gewalt gewonnen zu haben, als daß sie viel gegen die Einführung des Pentateuchs von den Hierosolymitanern her hätten wirken können *).

Wenn wir aber die Möglichkeit der Einführung des Pentateuchs bey den Israeliten zeigen wollten, so haben wir zugleich durch unsere Darstellung des religiösen Zustandes damaliger Zeiten die Wahrscheinlichkeit geläugnet, daß er in dieser Periode eingeführt worden, so wie dessen damalige Existenz bey den Judäern. Hierüber weiter unten. Aber schon die Einführung des Jerobeamschen Tempeldienstes selbst, setzte die Nichtexistenz des Pentateuchs, wie schon öfter bemerkt ist. Hätte wohl Jerobeam unternehmen können, einen Cultus einzuführen, der so ganz gegen das so oft wiederholte Hauptgesetz des

*) Die Nachrichten der Chronik, daß mehrere aus dem Reich Israel zu der Feier des Passa unter Hiskia nach Jerusalem gekommen seyen, so wie die, daß Hiskia in Israel den Götzendienst ausgerottet habe, haben wir fallen lassen müssen. Auch scheint die spätere Sage, daß Hosea, der letzte König von Israel, seinen Unterthanen die Theilnahme am Hierosolymitanischen Tempeldienst erlaubt habe, aus dieser Quelle geflossen zu seyn.

Pentateuchs stritt? Wie konnte er, wenn sich in den Händen seiner Unterthanen der Pentateuch befand, gerade das Bild für den Nationalgott wählen, das die Vorfahren ehedem in der Wüste abtrünnig aufgerichtet hatten, und dessen Dienst Mose auf eine so schimpfliche Weise zerstörte? Wäre es nicht offenbarer Spott auf dieses Religionsbuch gewesen, wenn Jerobeam mit denselben Worten, mit welchen der schwache Aaron das goldne Kalb aufrichtet, — „siehe, da sind deine Götter, Israel, die dich aus Aegyptenland geführt haben" den alten Götzendienst wieder einführt? — Sagt man, das Gesetzbuch sey vielleicht wenig bekannt gewesen und dergl.; so fragen wir, wer hat für seine Erhaltung gesorgt, wie kam es, daß es nicht verloren ging? *)

Wir untersuchen nun, wie die aus der Vermischung der Cuthäer und andrer Colonisten mit den zurückgebliebenen Israeliten entstandenen Sama-

*) D. Eckermann (Theol. Beiträge a. a. O. S. 37.) sucht diesen Einwurf vorzüglich dadurch zu heben, daß er sagt, der Pentateuch sey wahrscheinlich nur in Weniger, der Propheten und ihrer Schüler, Hände gewesen, und das Volk, das ohnehin ihn nicht habe lesen können, könne also immer einem, dem Religionsgesetzbuch widersprechenden Cultus ergeben gewesen seyn.

ritaner sich in religiöser Hinsicht gegen die Juden verhielten, ob der angebliche Religionshaß zwischen ihnen Statt fand, und ob sie den Pentateuch schon besaßen, oder ihn erst von den Juden annahmen.

1 Kön. 17. lesen wir die Entstehung dieses Bastardvolkes, und werden auch über die Art ihrer Religion belehrt. Wie über die unglücklichen, gerecht bestraften zehn Stämme spricht der Verf. auch über diese Mischlinge, obwohl mißbilligend und hart tadelnd, doch ohne Haß und Feindschaft, mehr mit gutmüthigem Bedauern. Doch ist natürlich eine gewisse Verachtung nicht zu verkennen, die der Jude gegen diese Bastarde haben mußte. Ihr religiöser Zustand aber, der hier genau geschildert ist, läßt nicht vermuthen, daß sie den Pentateuch unter sich gehabt haben. Sie kennen die Weise (משפט) des Gottes des Landes nicht, sie fürchten Jehovah

Auch giebt er zu, daß viele andere, außer den Propheten, der bessern Verehrung des Jehovah treu geblieben seyn möchten. Mit diesen Einräumungen giebt er aber auch die Möglichkeit zu, daß der Pentateuch von den Juden her eingeführt werden konnte, und daß wenigstens zwischen dem religiösern Theil der zehn Stämme und dem Reich Juda kein Religionshaß und keine feindliche Trennung Statt hatte.

nicht, darum kommen Löwen über sie. Sie erhalten hierauf von Assyrien aus einen Priester und der lehret sie, „wie sie Jehovah fürchten sollen" *).

Es ist die Frage, was wir unter diesen Ausdrücken zu verstehen haben; bestimmt gesagt ist es nicht, welchen Cultus sie der Priester lehrte. Aber entweder war seine Lehre sehr unmosaisch oder sie gehorchten ihm nicht: denn ein jedes Volk behielt seine vaterländischen Götter bey, und, was die Lehre des Priesters noch verdächtiger macht, „sie fürchteten auch den Jehovah, und machten sich Priester der Höhen, und diese besorgten ihnen den Gottesdienst in den Häusern der Höhen." Also das hieß Jehovah fürchten. Daß sie übrigens das Mosaische Gesetz vernachlässigten, sagt der Verf. sehr bestimmt aus. „Bis auf diesen Tag thun sie nach der vorigen Weise, sie fürchten nicht Jehovah, und thun nicht nach dem Recht und nach dem Gebot, welches Jehovah den Kindern Jakob gab, mit welchen er einen Bund machte, und ihnen befahl, ihr

*) Daß sie von dem Priester zum Jehovahsdienst angewiesen werden, zeigt klar, daß sie den Pentateuch nicht hatten, und daß er sie lehret, läßt ebenfalls nur an mündliche Anweisung denken. Wenigstens ist nicht gesagt, daß er den Pentateuch dabey in Händen hatte.

sollt nicht andere Götter fürchten — — — aber diese höreten nicht, sondern sie thaten nach der vorigen Weise." Zwar scheint der Verf. mehr die Abgötterey im Auge zu haben, wenn er sagt, daß sie Jehovahs Gesetz nicht beobachten; auch kann er übertrieben haben; allein der Höhencultus und die Priester, die sie sich machen, lassen nicht an das Daseyn des Pentateuchs denken: und welche positive Gründe haben wir doch, dieses bey ihnen anzunehmen? Die Folge wird es zeigen.

Wie die Samaritaner vor dem Exil gegen die Juden in religiöser Hinsicht sich verhalten haben, darüber giebt uns die Geschichte keine bestimmte Auskunft. Zwar lesen wir 2 Kön. 23, 15 ff., daß der König von Juda Josia, als er jene große Reform des Gottesdienstes vornahm, auch in den Städten Samariens die götzendienerischen Mißbräuche ausrottete; aber wir wissen nicht, ob die Samaritaner aus Ohnmacht oder mit freiem Willen es zugestanden haben *). Indessen sehen wir doch, daß Juda in

*) Daß diese, wenn auch gewaltsame Reform einen Haß zwischen den Samaritanern und Judäern erzeugt habe, wie D. Jahn (Einleit. a. a. O. §. 11. S. 72.) behauptet, wird durch das folgende Betragen der erstern beim Tempelbau widerlegt.

in Sachen der Religion Einfluß auf die Samaritaner gehabt hat. Jene Reform war durch die Findung des Gesetzbuchs im Tempel zu Jerusalem veranlaßt; da sie sich nun auf Samarien erstreckte, so könnte dies vielleicht auch Gelegenheit zu Einführung des Gesetzbuchs bey den Samaritanern gegeben haben.

Als die Juden aus dem Exil nach Palästina zurückkehren, und mit Erlaubniß des Perserkönigs den Tempel wieder aufzubauen anfangen, kommen Abgeordnete von den Samaritanern zu Serubabel und den Aeltesten der Juden und sagen: „Wir wollen mit euch bauen, denn wie ihr wollen wir suchen *) euren Gott, und wir opfern nicht seit der Zeit des Königs von Assyrien Assar-Haddon, der uns heraufgebracht hat" (Esra 4, 2.). — Alles hängt von der rechten Ansicht dieses Faktums ab. Wir sehen daraus 1., daß die Samaritaner keinen Religionshaß gegen die Juden hatten; nichts weniger, sondern sie suchen religiöse Gemeinschaft mit ihnen, und wollen Einen Gott mit ihnen suchen. Wir

*) Nach dem Zusammenhange muß das Fut. נדרש mit dem vorhergehenden כבכה, und nicht mit dem folgenden זבחים, in eine Zeit gesetzt werden.

können aber 2. daraus nicht schließen, daß sie Einen Cultus und einerley Religionsgebräuche mit den Juden und folglich schon den Pentateuch hatten. Sie erklären, daß sie seit ihrer Anbauung in Samarien nicht (götzendienerisch) geopfert *), und daß sie den Judengott mit verehren wollen. Auch wenn wir das כדרש nicht bloß als ihren Vorsatz und Wunsch nehmen, sondern so, daß sie jetzt schon den Gott der Juden suchten, so liegt in diesem Ausdruck durchaus nicht das Bestimmte eines äußern Cultus, sie konnten den Jehovah auch durch andere Gebräuche (auf den Höhen) verehren. Auch konnten sie nach der Relation von 2 Kön. 17. den Cultus der Juden nicht haben. Ja, gerade aus dieser Bereitwilligkeit sich mit den Juden im Cultus zu vereinigen, läßt sich schließen, daß sie selbst noch keinen fixen, nach einem Religionsgesetzbuch geregelten Cultus, wenigstens keine Priester von einigem Ansehen und Einfluß hatten; sie scheinen, wie auch in der Relation 2 Kön. 17. sehr klar ausgedruckt ist, im Cultus noch zwischen Judenthum und Heidenthum geschwankt zu haben, was

*) Wenn wir auch statt לא das Keri לו lesen, so daß es hieße: und wir opfern dem Jehovah; so ist damit noch lange nicht gesagt, daß sie auf Jüdische Weise opferten.

nicht gewesen seyn würde, wenn sie den Pentateuch gehabt; und (wie man doch wohl zugleich annehmen müßte) als die Norm ihres Gottesdienstes beobachtet hätten. Ein Volk, das schon an einen festgesetzten Cultus gebunden ist, ist nicht so bereitwillig, sich an einen andern anzuschließen: denn wenn auch der Jüdische derselbe war, so geben sie doch dadurch, daß sie am Tempeldienst zu Jerusalem Theil nehmen wollten, ihre religiöse Selbstständigkeit auf.

Die Juden weisen diesen freundschaftlichen Antrag zurück. Hierauf sollen, nach dem Bericht des B. Esra, die Samaritaner (denn das sind wohl „das Volk des Landes") den Tempelbau zu verhindern gesucht haben, was ihnen auch auf eine Zeitlang gelingt. Indessen, ob diese Hinderungsversuche, welche die Persischen Satrapen unternahmen, aus Religionshaß geschehen seyen, ist nicht ganz ausgemacht: wir müssen bedenken, daß wir eine einseitige, animose Relation vor uns haben. Denn der Erzähler führt die Samaritaner gleich von vorne ein, als „die Widersacher von Juda und Benjamin" Esra 4, 1., da sie doch offenbar einen friedlichen gutgemeinten Antrag thun.

Später (Nehem. 4.) sollen die Samaritaner das Vorhaben gehabt haben, die Juden beim Tempelbau zu überfallen. Wir lesen aber nicht, daß dieser Ueberfall geschehen sey. Wer weiß, welcher falsche Verdacht die Juden in Besorgniß setzte? — Nachher sollen sie durch Saneballat und Geschem einen Versuch gemacht haben, die Juden vom Tempelbau abzuschrecken (Nehem. 6.). Allein es scheint wirklich, als hätten die Samaritaner eine bessere Absicht gehabt, die nur die Juden übel deuteten. Die Art der Erzählung läßt dies vermuthen. „Und es schickte Saneballat und Geschem zu mir, sagend, komm, wir wollen zusammenkommen in Kephirim, im Thal One. Sie gedachten mir aber Böses zu thun" (V. 2.). Noch ehe er weiß was sie wollen, hat er Verdacht. „Und er schickte auf diese Weise viermal zu mir." — — „Und Saneballat schickte auf diese Weise das fünftemal seinen Knaben zu mir mit einem offenen Brief, in welchem geschrieben war: es ist das Gerücht unter den Völkern, und Geschem sagt es, daß du und die Juden abzufallen gedenket, weswegen du die Mauer baust. — — — — Nun wird dies vor den König kommen, komm daher, wir wollen uns mit einander berathschlagen. — — Denn sie wollten uns ab-

schrecken, damit wir ablassen sollten von dem Werk." — Es scheint fast, als sey nur Nehemias und vielleicht noch einige andere Obern der Juden gegen die Samaritaner so argwöhnisch und erbittert gewesen: denn in demselben Kapitel (V. 17 ff.) lesen wir, daß zwischen vielen vornehmen Juden und dem Tobia Briefwechsel und Einverständniß Statt hatte. „Auch waren zu der Zeit viele Vornehmere von Juda, deren Briefe zu Tobia gingen und von Tobia zu ihnen. Denn viele in Juda waren ihm verschworen, weil er verschwägert war dem Schechanja dem Sohn Arach, und sein Sohn Johanan hatte die Tochter Meschullams des Sohns Berechja zum Weibe." — Haben wir Recht, wenn wir die gehässige Gesinnung des Nehemias dem ganzen Volke andichten? Sehen wir nicht klar und deutlich, daß auch selbst viele von den Juden eine Vereinigung mit den Samaritanern wünschten?

Dieser angebliche Religionshaß zwischen beiden Völkern hat aber auch späterhin nicht Statt gehabt, wie wir aus folgendem Faktum sehen, das leider, so klar und deutlich es spricht, von vielen bey dieser Untersuchung nicht gehört oder ganz falsch verstanden worden ist.

Josephus (Antiq. l. XI. c. 7. §. 2.) berichtet uns, daß zu des Königs Darius Codomannus Zeit der Satrap von Samarien Sanaballetes dem Bruder des Hohenpriesters zu Jerusalems, dem Manasse, seine Tochter zur Ehe giebt, und zwar, wie der Geschichtschreiber hinzusetzt, in der Hoffnung, durch diese Ehe das Jüdische Volk, dessen Freunschaft er suchte, für sich zu gewinnen. Der Hohepriester aber, und (vielleicht erst auf dessen Antrieb) das Volk mißbilligen diese Ehe, und verlangen von Manasse, daß er entweder dieser Gattin oder dem Priesterthume entsagen solle. Manasse eröffnet seinem Schwiegervater seine Lage und gesteht, daß er zwar sein Weib liebe, aber auch eben so ungern dem Priesterthum entsage. Und hierauf giebt ihm dieser das Versprechen, daß, wenn er seine Tochter zum Weibe behalten wolle, er ihm nicht nur das Priesterthum erhalten, sondern ihn auch zum Hohenpriesterthum erheben wolle. Er hatte nämlich den Plan, einen Tempel, dem Jerusalemischen ähnlich, auf dem Berge Garizim zu errichten (l. XI. c. 8. §. 2.). Außer Manasse sollen damals noch mehrere Juden, ja sogar viele Priester in „ähnlichen" Ehen gelebt, also wahrscheinlich auch Samaritanische Weiber gehabt haben. Dadurch

entsteht eine große Zerrüttung in Jerusalem; alle diese in solchen Ehen lebenden, fallen dem Manasse zu, und gehen mit ihm nach Samarien über. Mit Bewilligung des Siegers Alexanders wird der Tempel zu Garizim wirklich erbaut, und neben dem Berge entsteht eine neue Hauptstadt Sichem, welche von jenen übergegangenen Juden bewohnt wird (l. XI. c. 8. §. 4. 6.).

Dieses Faktum sagt aus:

1. Daß bis dahin kein Religionshaß zwischen Juden und Samaritanern obwaltete. Diesen Haß müßten wir am allerersten bey den Priestern finden; aber Priester, selbst der Bruder des Hohenpriesters, hatten Samaritanische Weiber. Und Sanaballetes hat sogar die Absicht, die Juden zu gewinnen, und sich mit ihnen in freundschaftliches Verhältniß zu setzen.

2. Daraus, daß der Tempel zu Garizim dem zu Jerusalem ähnlich erbaut wird, und daß die Jüdischen Priester in Samarien angenommen, und durch sie (wie klar am Tage liegt) der Cultus dieses neuen Tempels eingerichtet wird: folgt keinesweges, wie man geschlossen hat *), daß die Samaritaner schon den Pentateuch vorher gehabt haben müßten;

*) Eichhorn Einleit. Th. 2. S. 150.

ganz klar ist damit ausgedrückt, daß sie keinen Religionshaß hatten, und eben so klar, daß sie noch an keinen fixen, durch eine schriftliche Norm festgestellten Cultus gebunden waren, wenigstens daß sie keine Priester hatten; sonst würden sie keine Jüdischen angenommen haben. Wie schon bemerkt, wo sich ein Cultus schon festgestellt und geregelt hat, da kann kein neuer und keine neuen fremden Priester Platz finden.

3. **Was ist wahrscheinlicher, als daß hier mit dem Uebergange des Manasse und der andern Jüdischen Priester zu den Samaritanern mit der Einführung eines, dem Hierosolymitanischen Tempelcultus ähnlichen priesterlichen (levitischen) Cultus, auch das die Vorschriften dieses Cultus enthaltende Gesetzbuch, das damals erwiesen bey den Juden existirte, zu den Samaritanern gekommen ist** *)?

*) Fulda (Paulus Memorabilien St. 7. S. 21.) setzt, freilich ohne Beweis, die Entstehung des Samaritan. Codex ebenfalls in diese Zeit. Man könnte vielleicht von der so eigenen Bildung des Samaritan. Alphabets einen Einwurf gegen das so junge Alter desselben her-

So groß diese Wahrscheinlichkeit ist, so will ich sie doch keinesweges zur Gewißheit erheben, und es genügt mir, vollkommen gezeigt zu haben, daß sowohl hier bey der Gründung des Tempels auf Garizim, als früher die Möglichkeit da war, daß die Samaritaner den Pentateuch von den Juden erhalten und annehmen konnten, indem der Religionshaß, auf den man so viel gebaut hat, entweder gar nicht Statt hatte, oder doch nicht so heftig war, daß noch immer ein gewisser Zusammenhang zwischen beiden Völkern bestehen konnte.

Auch konnte, der Natur der Sache nach, kein Religionshaß, wenigstens von Seiten der Samaritaner gegen die Juden, Statt haben, bis zu der Erbauung des Tempels auf Garizim. Religionshaß tritt nur da ein, wo die Religion fixirt, und zu einer äußern festen Constitution gelangt ist. Streiten kann nur der, der fest auf seinen eignen Füßen steht. Die Samaritaner waren aber bis zu

nehmen. Allein ist es denn so ausgemacht, daß Esra die Quadratschrift eingeführt hat, und daß diese neue Schrift sogleich die alte verdrängte, aus welcher die Samaritanische sich gebildet zu haben scheint? Die Unsicherheit unserer Kenntnisse von der Geschichte des hebräischen Alphabets ist bekannt.

dieser Periode in der Religion nicht fixirt. Nicht daß die Religion bey ihnen in ihrem wahren freien Leben ohne äußern Zwang geblüht habe —; sondern sie waren, so wie ihrer nationellen Entstehung nach, auch in der Religion, d. h. im äußern Cultus, **Mischlinge**, sie wußten nicht, wohin sie sich halten sollten, ob zum Judenthum oder zum Heidenthum, eben so, wie sie auch in ihrem politischen Betragen schwankend waren (Joseph. antiq. l. XI. c. 8. §. 6.) und sich bald für Juden, bald für etwas anders ausgaben. Eine fixe religiöse Constitution erhielten sie erst durch den Tempeldienst auf Garizim, und interessant ist es, daß wir gleich darauf religiöse Streitigkeiten zwischen ihnen und den Juden finden (Joseph. Ant. l. XII. c. 1. und l. XIII. c. 3. §. 4.), deren Gegenstand der Tempel zu Garizim war, der auch die Entstehung von Streitigkeiten zwischen ihnen erst möglich machte. **Von dieser Zeit erst schreibt sich der Religionshaß her, den wir zu Christi Zeit zwischen Juden und Samaritanern finden**, und den man fälschlich in die frühern Zeiten der beiden Reiche Juda und Israel zurückgetragen hat.

„Aber," sagt man *), „will man nicht den ersten Ursprung des Samaritan. Pentateuchs in dem Abfall der zehn Stämme finden: woraus will man denn erklären, daß die Samaritaner außer dem Pentateuch keines unserer canonischen Bücher je angenommen haben? Er muß nothwendig ein altes Erbstück aus einer Zeit seyn, wo die Hebräische Nation kein allgemeines Nationalbuch weiter hatte." — Genugthuend erklären läßt sich dies nun freilich nicht, so wie viele historische Erscheinungen nicht erklärt werden können, und so wie überhaupt nichts in der Geschichte vollständig erklärt werden kann. Indessen lassen sich mancherley Ursachen als möglich denken, warum die Samaritaner weiter kein canonisches Buch angenommen haben. Vielleicht eben weil vor ihrer Trennung von den Juden (durch die Erbauung des Tempels zu Garizim) noch kein anderes Buch die öffentliche Autorität erhalten hatte, in welcher der Pentateuch stand: denn die Sage, daß unser heutiger Canon von Esra oder Nehemia herrühre, ist als unsicher und un-

*) Siehe Eichhorns Einl. a. a. O. S. 151. Auch D. Eckermann (Theol. Beitr. a. a. O. S. 38 f.) faßt diesen Beweisgrund auf.

wahrscheinlich anerkannt *). — Oder vielleicht hätten die übrigen alttestamentlichen Bücher für die Samaritaner kein Interesse, so wie denn auch viele bloß auf das Reich Juda Bezug haben. Oder — es waren andere Ursachen im Spiele, die wir eben nicht wissen können; und dieses Unvermögen, diese Erklärungsgründe zu liefern, kann unsere obigen Resultate nicht umstoßen. „Wie weit die Abneigung der Samaritaner (sagt Eichhorn) gegen die Annahme Judäischer Schriften ging, bezeugt die Geschichte deutlich genug. So wußte z. B. das Reich Israel von der Existenz eines Buchs Josua aus den Zeiten seiner Absonderung von dem Reiche Juda; aber ehe es ein ächtes Exemplar davon aus Juda kommen ließ, setzte es lieber ein neues Buch Josua aus allerley verdorbenen Sagen und Legenden zusammen, das die Samaritaner noch jetzt besitzen." — Hier müssen wir sorgfältig Hrn. Eichhorns Urtheil und Vermuthung von dem, was die Geschichte bezeugt, zu trennen suchen. Faktisch ist, daß die Samaritaner ein Buch Josua haben, in welchem die Hauptdata des unsrigen, nur mit mehr Tradition ausgeschmückt, enthalten sind.

*) Siehe (Corrodi) Beleuchtung der Geschichte des Jüd- und Christl. Bibel-Canons, B. I. §. 5. S. 41 ff.

Aber zuvörderst ist es eine unwahrscheinliche Meinung, daß unser Buch Josua vor der Trennung der beiden Reiche entstanden sey; eben so wenig ist es gewiß, daß der Samaritanische Josua zu der Zeit entstanden, als noch das Reich Israel blühte: vielmehr ist es wahrscheinlich, daß unser Buch Josua in spätern Zeiten verfaßt ist (wie wir oben zu zeigen gesucht haben); und endlich, woher wissen wir, daß der Samaritanische Josua auf die Art veranlaßt worden, wie Hr. Eichhorn vermuthet? Vielmehr scheint es mir, als habe der ächte Josua die Grundlage zu demselben abgegeben, auf die man nur alle die Vermehrungen und Ausschmückungen in der Folge der Zeit auftrug *). Eine sorgfältige Vergleichung beider würde vielleicht die ursprünglichen ächten Stücke noch trennen können; und da das Buch mit einer Chronik verbunden ist, die bis in die jüngere Geschichte herabgeführt ist, und man also um so mehr vermuthen kann, daß es Umarbeitungen erlitten hat: so sehe ich nicht, warum man sich die Entstehung desselben so vorstellen soll, wie Hr. Eichhorn will. Indessen, wenn auch

*) Diese Vermuthung bestätigt schon eine kurze Vergleichung beider Bücher, wie man sie findet im exeget. Handbuch des A. T. St. 3. S. 18. in der Note.

diese Vorstellungsart wahrscheinlich seyn sollte; so könnte der Samaritanische Josua doch nicht früher, als nach der Erbauung des Tempels auf Garizim entstanden seyn; denn bis dahin wissen wir, konnten die Samaritaner gar nicht abgeneigt seyn, ein Buch von den Juden anzunehmen, da sie bereit waren, sich mit ihnen zu Einem Religionscultus zu vereinigen; und da dieses nicht gelang, Jüdische Priester, und mit ihnen einen Jüdischen Cultus annahmen.

Unsere obigen Resultate über das Daseyn des Pentateuchs, aus den in den glaubhaften Relationen des A. T. von ihm vorkommenden Spuren, sind also durch den ehedem so fürchterlich angekündigten Beweis aus dem Alter des Samaritanischen Codex nicht umgestoßen, sondern eher bestätigt. Nach unsern Untersuchungen fanden wir von dem Pentateuch nicht eher in der Geschichte faktische Spuren, als kurz vor dem Untergange des Jüdischen Staates (wo noch dazu die Erscheinung des Gesetzbuchs eine Sensation erregte, die auf die gänzliche Neuheit desselben schließen läßt), und deutlichere nach dem Exil. Nach dieser Periode haben auch die Samaritaner erst diejenige religiöse Constitution erlangt, welche sie auf immer als

eine eigene religiöse Sekte von den Juden trennte, in welcher Trennung erst die Einführung des Pentateuchs, oder jedes andern Buchs von den Juden her unmöglich war. — Wir sehen also, wie alles zusammen stimmt, und alles auf den späten Ursprung des Pentateuchs hinweist!

Ueber den Zustand des Religionscultus der Israeliten in Hinsicht auf die Gesetzgebung des Pentateuchs.

Man hat mit Recht gegen die Aechtheit des Pentateuchs die so häufigen Beispiele von Unterlassung und Uebertretung seiner wichtigsten Gesetze angeführt *). Wirklich wäre es Mose sehr unglücklich und sonderbar mit seiner Gesetzgebung gegangen, wenn er alle die im Pentateuch aufgezeichneten Gesetze gegeben hätte. Statt daß sonst die Gesetze zur Zeit ihrer Einführung streng und gewissenhaft ausgeübt werden, und nur später in Vergessenheit gerathen, oder von andern verdrängt werden; so wäre bey der Mosaischen Gesetzgebung der umgekehrte Fall: von vorn herein noch beim Leben des Gesetzge-

*) S. Otmar Fragmente in Henke Magazin für Religionsphilosophie u. s. w. B. IV. S. 447 ff. Vater Comment. a. a. O. §. 78. S. 652 ff.

bers, und gleich nach seinem Tode die wichtigsten Gesetze vernachlässigt, ein gänzliches Stillschweigen von seinem Gesetzbuch — und nach einem Jahrtausend die pünktlichste Befolgung, die gewissenhafteste, abergläubigste Anhänglichkeit, das eifrigste Studium. Besonders ist die Vernachlässigung der religiösen Gesetze verdächtig, wovon wir die auffallendsten und häufigsten Beispiele finden. Warum gelang es doch Mose nicht, seinem Volke einen Cultus zu geben, der ihm angemessen war und seinen Beifall erhielt? Warum nahm er nicht mehr Rücksicht auf seine Fassungskraft und seinen Charakter? Warum wußte er es nicht an seinen Nationalgott besser zu fesseln, daß es beständig zum Dienst fremder Götter hinneigt? Und endlich: warum vermögen nicht die Priester und der ganze Stamm Levi, deren ganzes Interesse an den Mosaischen Cultus geknüpft war, das Volk in Treue und Gehorsam zu erhalten? Es ist nicht schwer, ein sinnliches Volk mit Priesterautorität zu blenden, und es unter das Joch der Hierarchie zu beugen, die Priester aller Nationen sind darin glücklich gewesen; warum gelang es nur erst so spät den Israelitischen, denen der Gesetzgeber selbst die Stufen zum hierarchischen Thron erbaut hatte, und denen schon ihre

Menge

Menge und ihre innere Verbindung und Absonderung als ein eigner heiliger Stamm einen mächtigen Einfluß auf ihre Nation verschaffen mußte!

Der Zustand des Gottesdienstes, so viel Anomalieen er auch zeigte, hat aber immer noch vortheilhafter erscheinen müssen, so lange man den falschen Relationen der Chronik, die man als die eigentliche Quelle für dergleichen Nachrichten ansah, Glauben beimaß. Nehmen wir ihre Ausschmückungen und Andichtungen hinweg, wie wir müssen, so zeigt sich eine ganz andre Ansicht; Dinge, die sonst unter die Ausnahmen gehörten, und als solche schon zu nachtheiligen Folgerungen Anlaß gaben, werden nun zur Regel, das Mosaische levitische Gewand, das die Chronik der Geschichte geliehen hat, ist weggezogen, und ein freierer, einfacherer, gesetzloserer, aber auch roherer und ausschweifenderer Zustand tritt hervor. Nach Verwerfung der Chronik können nun die BB. Samuels und der Könige unsere einzigen Führer seyn. Wir stellen alles zusammen, was sie über gottesdienstliche Dinge melden, und vergleichen das Ganze, das daraus entsteht, mit den Foderungen des Pentateuchs. Wie nachtheilig fällt die Vergleichung aus! Wie weit hinter dem Mo-

falschen Ideal bleibt die Wirklichkeit der Geschichte zurück!

Geschichtliche Data über den Religionscultus.

Wir kennen die cerimonielle zusammengesetzte Einrichtung des in den Mosaischen Büchern vorgeschriebenen Gottesdienstes, wir kennen das Mosaische Versammlungszelt mit allen seinen Geräthschaften, die Verrichtungen der Priester und Leviten, die mancherley genau unterschiedenen Opfer, wir kennen die Gesetze von der Einheit des Gottesdienstes, daß nur vor der Stiftshütte, und, wenn das Volk ins Land Canaan gekommen, und nur an dem „Ort, den Jehovah aus allen Stämmen erwählen werde, um seinen Namen daselbst wohnen zu lassen", Opfer dargebracht und alle gottesdienstliche Handlungen verrichtet, ja selbst alle Feste gefeiert werden sollen: — sehen wir, ob wir das alles in der Geschichte wieder finden.

Unter Josua soll nach Jos. 18, 1. das heil. Zelt (אהל מועד) zu Silo errichtet worden seyn. Hier finden wir auch vor Samuels Periode 1 Sam. 3.

ein Heiligthum, das אהל מועד, öfter בית יהוה, auch היכל יהוה genannt ist, in welchem die Lade Gottes steht, und wo Eli und seine Söhne Priester sind. Nun sollten wir nach dem Mosaischen System erwarten, daß dies der einzige Ort der Gottesverehrung wäre; hier müßte allein geopfert, hier allein „Jehovah gesucht" werden. Das Buch Josua erzählt uns auch eine Geschichte, welche zeigt, wie streng auf diese Einheit des Gottesdienstes gehalten werden sollte, und daß es ein Staatsverbrechen war, dagegen zu handeln (Jos. 22.). Die Stämme Ruben, Gad, und der halbe Stamm Manasse, haben auf ihrer Rückkehr in das ihnen zugetheilte jenseitige Land einen Altar am Jordan aufgerichtet. Dies nehmen die andern Stämme so übel auf, daß sie sich zum Kriege gegen sie versammeln. Doch schicken sie vorher Gesandte an sie, gegen die sich jene hinreichend entschuldigen. Nichts weniger, sagen sie, sey ihre Absicht gewesen, als auf diesem Altar zu opfern (denn das, geben sie zu, wäre das größte Verbrechen gegen Jehovah), sondern gerade um sich die Gemeinschaft an dem Nationalgottesdienst zu erhalten, hätten sie ihn als ein Zeichen aufgerichtet, daß sie nicht von der Israelitischen Nation getrennt wären, und noch Theil an

Jehovah hätten. Mit welcher Erklärung die Gesandten sehr zufrieden sind *).

Sonderbar ist es daher, daß noch unter Josua von dieser Einheit des Gottesdienstes abgewichen wird. Seine letzte Volksversammlung hält Josua zu Sichem (Jos. 24.). Hier „treten sie vor Gott" (V. 2.), und nachdem Josua eine Ermahnungspredigt (wie ihm wohl nie in den Mund gekommen ist) an das Volk gehalten, und „ihm Recht und Gesetz gestellt hat," schreibt er alle diese Worte in das Buch des Gesetzes Gottes, und nimmt einen großen Stein und richtet ihn daselbst auf unter der

*) Die folgenden Untersuchungen werden zeigen, aus welchem Gesichtspunkt diese Erzählung zu betrachten sey. Schon der ganze Ton der Erzählung und die wahrlich sehr gesuchte und frömmelnde Erklärung, welche den drittehalb Stämmen in den Mund gelegt ist, verrathen den spätern Priester, der eine Apologie über diese gesetzwidrige Errichtung eines Altars außer dem einzig wahren Heiligthum geben wollte. Vielleicht war dieser ärgerliche Altar noch in spätern Zeiten zu sehen, und die verehrten Vorfahren konnten in einem ungünstigen Lichte erscheinen. — Ist diese Ansicht gegründet, so haben wir zugleich einen Beweis mehr für das späte Alter unsers Buchs Josua. Denn eine solche Apologie konnte, wie wir sehen werden, erst später nöthig seyn.

Terebinthe, welche beim Heiligthume Jehovahs (מקדש יהוה) war." — Wir lesen nicht, daß die Stiftshütte von Silo nach Sichem, und von da wieder zurück transportirt worden sey (denn, wie bemerkt, finden wir sie zu Silo 1 Sam. 1. wieder); was sollen wir von diesem Heiligthum Jehovahs denken *)?

Wir lassen einzelne Uebertretungen und Unterlassungen der gottesdienstlichen Gesetze, wenn sie auch längere Zeit gedauert haben, und von ganzen Stämmen begangen worden, wie z. B. den Götzendienst der Daniten. Aber wer löst folgende Räthsel!

Das Versammlungszelt steht, wie wir wissen, zu Silo, auch zu der Richter Zeit nach B. der Richter 18, 31. (wiewohl es schwer hält, eine Chronologie für diesen Anhang des Buchs aus-

*) Es scheint, als sey später bey dieser Eiche ein Heiligthum gewesen, das vielleicht gerade erst durch diese Volksversammlung Josuas seine Heiligkeit erhalten hatte. Vielleicht war es eben der Stein unter der Terebinthe, den man verehrte, und von dem die Mythe erzählte, daß ihn Josua errichtet habe. Dieselbe Terebinthe kömmt vor 1 Mos. 35, 4., wo Jakob die Götzenbilder darunter vergraben haben soll. Verschiedene mythologische Anknüpfungen an einen später heilig geachteten Baum!

zu machen). Aber im Buch der Richter finden wir drey heilige Orte.

Als die Aeltesten von Gilead den Jephtha zu ihrem Haupt wählen, geschieht die Verhandlung „vor Jehovah zu Mizpa" (B. d. Richter 11, 11.).

Auf die Schandthat der Einwohner von Gibea versammelte sich ganz Israel „vor Jehovah zu Mizpa" (B. d. Richter 20, 1.), um Rath zu halten. Hier schwören sie dem Stamm Benjamin Rache (K. 21, 1. 5. 8.), und jedem, der nicht an ihrem Bunde Theil nahm.

Als sie sich zum Heer versammelt haben, gehen sie hinauf nach Bethel, und fragen Gott um Rath, wer den Streit anfangen soll (K. 20, 18.). Dahin (nach dem Zusammenhange) kommen sie wieder, nachdem sie waren geschlagen worden, und „weinten vor Jehovah und fragten Jehovah" (V. 23.). Als sie zum zweiten Mal geschlagen werden, „gehen sie wieder hinauf nach Bethel und weinen und bleiben daselbst vor Jehovah, und fasten an dem Tage bis an den Abend, und bringen Opfer vor Jehovah und fragen Jehovah, und (setzt der Erzähler zur Erklärung hinzu) daselbst war die Lade des Bundes Gottes in jener Zeit, und Pine-

has, der Sohn Eleasar, des Sohns Aarons, stand vor ihm zu jener Zeit." — Nach diesem Bethel kömmt (nach der Niederlage der Benjaminiten) das Volk wieder zusammen, und „bleibt daselbst bis an den Abend vor Gott, und sie erheben ihre Stimme und weinen sehr," und beklagen die Niederlage ihrer Brüder; „und am andern Morgen macht sich das Volk früh auf, und sie bauen daselbst einen Altar und opfern Brand- und Dankopfer" (K. 21, 1—4.). — Nach V. 19. desselben Kap. ist ein Jahresfest Jehovahs zu Silo, wobey die Töchter von Silo tanzen, und woran die übrigen Stämme keinen Theil zu nehmen scheinen, wenigstens die Benjaminiten nicht, welche die tanzenden Jungfrauen daselbst überfallen sollen.

Die Ausleger haben, um die Einheit des Gottesdienstes zu retten, oder weil sie sich gar nicht vorstellen konnten, daß es mehr als Ein Heiligthum gegeben haben sollte, sowohl Mizpa als Bethel für eins mit Silo genommen. Mizpa (Warte, Ort, von dem man sich umschauen kann) soll der hohe Berg zu Silo vorzugsweise geheißen haben; und Bethel nehmen sie nicht als Nom. propr., sondern übersetzen es Haus Gottes *). Zuvörderst

*) S. Exeget. Handbuch d. A. T. St. 3. zu dieser Stelle.

ist zu erinnern, daß die Annahme, daß der Berg bey Silo Mizpa vorzugsweise geheißen, ganz willkührlich, und die Uebersetzung von Bethel als Haus Gottes falsch ist: denn hätte der Verf. Haus Gottes (als Nom. appell.) sagen wollen, so hätte er nicht בית אל, sondern wie sonst (K. 17, 5. K. 18; 31.) בית אלהים gesetzt. Uebrigens läßt sichs klar darthun, daß diese drey Oerter von einander unterschiedene, eigene Oerter seyn müssen. Auch wenn wir bey unserer Stelle K. 20. 21. bleiben, so ist der Unterschied von Mizpa, Silo und Bethel schon sattsam durch den Zusammenhang entschieden. In Mizpa hatten die Israeliten sich gegen Benjamin verschworen; dies wird fünfmal gesagt, und allemal steht der Name Mizpa (K. 20, 1. 3. K. 21, 1. 5. 8.); warum wird nicht ein einziges Mal der eigentliche Name Silo gesetzt, ja warum wird gleich darauf, da Silo vorkömmt (V. 12.), die Bestimmung hinzugefügt: „welches liegt im Lande Canaan,“ und warum V. 19. nochmals eine geographische Bestimmung seiner Lage, (denn daß diese Ortsbestimmung auf das Fest gehen solle, kann ich nicht einsehen). Wenn vorher unter Mizpa und Bethel nichts als Silo verstanden werden sollte, warum wird es hier so als unbekannt (als etwas

erst zu bestimmendes) eingeführt? — Eben so bestimmt unterschieden ist Bethel von Mizpa. So wie von jener ersten Versammlung und Verschwörung des Volkes immer Mizpa vorkömmt, so wird auch für das Heiligthum, wo es während des Krieges und nach demselben zusammenkömmt und Jehovah um Rath fragt, immer Bethel gesetzt. (K. 20, 18. 23. [nicht genannt, aber der Zusammenhang zeigt es] 26. K. 21, 2). Uebrigens finden wir Bethel häufig als Nom. propr., selbst in unserm Buch (K. 20, 31. K. 21, 19.), und auch als einen Ort, wo ein Heiligthum war, so wie Mizpa, wie wir gleich sehen werden.

Wir bemerken noch Folgendes über diese Data. Zu Bethel bauete das versammelte Volk einen Altar (K. 21, 4.), auf welchem es opfert. Zu Bethel soll die Lade Gottes gestanden haben, und ein Aaronscher Priester angestellt gewesen seyn (K. 20, 27 ff.). Wie reimt sich das zusammen? War bey dem Heiligthum kein Altar, daß erst einer erbaut werden mußte? Und 1 Sam. finden wir die Lade Gottes wieder zu Silo? — Wahrlich sehr widersprechende Nachrichten? Ich vermuthe, daß die Notiz von der Bundeslade und dem Priester Pinehas zu Bethel ein falscher Einschiebsel ist. Ohne-

hin, da dieser Pinehas Aarons Enkel seyn soll, wird die Geschichte ein wenig zu hoch hinaufgesetzt. — Dies mag dahin gestellt seyn; daß aber das Volk einen Altar errichtet, ehe es opfert, läßt an kein Mosaisches Gotteszelt mit ehernem Altar u. s. w. denken.

Diese Vielheit von heiligen Orten ist auch in der folgenden Geschichte Samuels und Davids.

Das Haus Jehovahs finden wir 1 Sam. zu Silo *). Eli und seine Söhne, Hophni und Pinehas, sind Priester. Zu diesem Haus Gottes wallfahrtet man jährlich, wie der Vater Samuels, Elkana, mit seinem ganzen Hause thut (1 Sam. 1, 7. 21.). Daselbst war die Lade Gottes, und es brannte im Heiligthum eine Lampe Gottes (1 Sam. 3, 3.). Weiber dienen vor der Hütte des Stifts (1 Sam. 2, 22.). Uebrigens scheint es aber ziemlich einfach hergegangen zu seyn, und von Leviten finden wir keine Spur. Der Knabe Samuel, als Nasiräer, ist Diener Jehovahs vor dem Priester Eli (1 Sam. 2, 11.). Samuel schläft im Tempel, wo die Lade Jehovahs ist (3, 3.), und öffnet des

*) Hier wird gleichförmig Silo gesetzt, nicht mit Mizpa oder Bethel abgewechselt, welche beide Oerter bald nachher vorkommen.

Morgens die Thüre des Hauses Jehovahs (3, 15.). Als die heil. Lade ins Heer geholt wird, sind allein die beiden Söhne Eli dabey (4, 4. 11.).

Von nun an verschwindet das Heiligthum zu Silo eine Zeitlang aus der Geschichte. Die heil. Lade hatten die Philister erobert, Eli's beide Söhne kamen dabey um, und ihr Vater starb vor Schrecken. — Die Philister schicken die Lade zurück, die Kühe, welche den Wagen ziehen, gehen von selbst nach Bethsemes, und machen auf Josuas Acker Halt. Die Bethsemiter spalten das Holz vom Wagen und opfern die Kühe dem Jehovah. Hierbey kommen auch Leviten vor; man weiß aber nicht, wo sie auf einmal herkommen und was sie da sollen *).

*) Die Erzählung ist hier sehr verwirrt, und fast möcht ich vermuthen, interpolirt. Die Bethsemiter (1 Sam. 6, 13.ff.), welche eben bey der Ernte beschäftigt sind, sehen den Wagen kommen, der Wagen steht auf Josuas Acker still. „Und es war daselbst ein großer Stein, und sie spalteten das Holz des Wagens und die Kühe opferten sie als Brandopfer dem Jehovah. Und die Leviten hoben die Lade Jehovahs herab, und das Kästchen, das dabey stand, in welchem die goldenen Geräthe waren, und setzten sie auf den großen Stein, und die Leute von Bethsemes opferten Brandopfer und opferten Opfer an diesem Tage dem Jehovah." Nachdem die

Hierauf schicken die Bethsemiter Boten zu den Bürgern von Kiriath Jearim, und lassen ihnen sagen, daß sie die Lade zu sich hinaufholen sollten. Diese kommen wirklich und holen sie ab, und stellen sie in das Haus Abinadabs zu Gibea, und seinen Sohn Eleasar „heiligen sie, die Lade Gottes zu bewachen" (1 Sam. 7, 1.) *). Hier bleibt

Bethsemiter den Wagen schon zerschlagen und die Kühe geopfert haben, kommen erst die Leviten und heben die Lade herab, und dann opfern die Bethsemiter wieder. Ob wohl ein Erzähler, wenn auch ein Hebräischer, ein solches Hysteronproteron machen kann? Leviten konnten gar nicht da seyn, denn alles traf sich zufällig; die Bethsemiter schnitten eben Getraide. Auch nachher, wie vorher, sind die Bethsemiter die, welche sich um die Lade bekümmern, sie schicken zu denen von Kiriath Jearim, daß sie die Lade abholen sollten. Müßten nicht die Leviten die Lade fortransportirt haben? — Sagt man, die Bethsemiter seyen Leviten gewesen, da nach Jos. 21, 16. Bethsemes den Leviten zufiel, so wäre zwar Uebereinstimmung herein gebracht, aber der Ausdruck Leviten wäre sowohl unpassend, als nichts sagend: sie waren bey dieser Handlung nicht Leviten, und was sie thaten, thaten sie nicht als Leviten, sie waren nicht dazu bestellt. — Sollte hier nicht ein levitischer Interpolator die Hände im Spiele gehabt haben?

*) Warum die Bürger von Kiriath Jearim die Lade zu sich holen, warum sie nicht wieder nach Silo gebracht

sie stehen, bis sie David hinauf nach Jerusalem holt. Hierauf heißt es: (1 Sam. 7, 2.) „wehklagte das ganze Haus Israel vor Jehovah" *) (wie sich aus dem folgenden schließen läßt, weil sie von den Philistern bedrängt waren). Samuel ermahnt sie, den Götzendienst aufzugeben und dem Jehovah allein zu dienen; sie gehorchen ihm; und er beruft sie nach Mizpa, „um daselbst für sie zu Jehovah zu beten." Sie kommen daselbst zusammen und „schöpfen Wasser und gießens vor Jehovah aus und fasten denselben Tag, und sagten daselbst: wir haben gesündigt gegen Jehovah" (V. 6.). Hier finden wir also Mizpa wieder als einen heiligen Ort. Samuel richtet nun Israel und zieht jährlich zu Bethel, Gilgal und Mizpa **) umher, wo

wird oder an einen andern heil. Ort, deren es noch mehrere gab, wie wir sehen werden — ist unbegreiflich. — Ob der Eleasar ein Levit gewesen, ist nicht gesagt; wenigstens ist aber dieses ganze Verfahren sehr unlevitisch und ziemlich frey.

*) Wo sie vor Jehovah wehklagten, welcher heil. Ort damit angezeigt sey, können wir nicht wissen. Abinadabs Privathaus qualificirte sich wohl nicht zu einem Versammlungsort für das Volk.

**) In der Folge finden wir Gilgal auch als einen heil. Ort. Samuel scheint das Volk nur da zu richten, wo

er das Volk richtet, und kehrt dann in seinen Wohnort Ramath zurück, wo er Israel auch richtet, und dem Jehovah einen Altar baut (V. 17.). Also wieder einen neuen heiligen Ort.

In einer ungenannten Stadt in der Gegend Zuph*), wohnt der Prophet Samuel einer Opfermahlzeit auf der Höhe bey (1 Sam. 9.). „Er ist heute in die Stadt gekommen (sagen die Jungfrauen zu Saul und seinem Knecht V. 12.), denn heute ist ein Opfer dem Volk auf der Höhe. — — Das Volk wird nicht essen, bis er kömmt, denn er wird das Opfer segnen, darnach essen die Geladenen."

Um diese Zeit war auch zu Bethel eine Gottesverehrung. „Drey Männer, sagt Samuel zu Saul, werden dich finden, welche hinauf zu

ein Altar oder sonst ein Heiligthum ist. Wenigstens errichtet er auch zu Ramath einen. Ueberhaupt scheinen alle öffentlichen Versammlungen vor Jehovah zu geschehen.

*) Daß diese Stadt Ramath nicht seyn konnte, ist klar; denn diese Stadt lag im Gebirge Ephraim, und doch wird das Land Zuph in unserer Erzählung (1 Sam. 9, 4. 5.) vom Gebirge Ephraim unterschieden. Den genauern Beweis findet man in D. Hensler Erläuterungen des 1 B. Samuels und der Salomonischen Denksprüche S. 62.

Gott nach Bethel gehen, einer trägt drey Böckchen, der andere drey Brodskuchen, der dritte eine Flasche Wein" (1 Sam. 10, 3.).

Samuel beruft das Volk zur Königswahl nach Mizpa vor Jehovah (1 Sam. 10, 17 ff.). Daselbst „fragen sie Jehovah" (V. 22.). „Samuel schreibt die Rechte des Königsthums in ein Buch, und legts vor Jehovah nieder" (V. 25.). Dies läßt vermuthen, daß zu Mizpa mehr als ein Altar, vielleicht ein Gotteszelt oder dergl. gewesen seyn müsse.

„Zu Gilgal macht das Volk Saul zum Könige vor Jehovah, und opfert daselbst Opfer vor Jehovah, und Saul und alle Männer Jehovahs freuen sich daselbst sehr" (1 Sam. 11, 15.). Wahrscheinlich feierten sie eine fröhliche Opfermahlzeit.

Nach Gilgal hatte Samuel zu einem ähnlichen Opfer Saul beschieden (1 Sam. 13, 8. 11.). Als er nicht kommt, opfert Saul selbst (V. 9.), was der Prophet sehr übel nimmt (V. 13 ff.).

1 Sam. 14, 3. finden wir endlich das Heiligthum zu Silo wieder. Ahia, der Sohn Ahitob, Icabods Bruder, Pinehas Sohn, des Sohns Eli ist Priester Jehovahs zu Silo, das Ephod tragend.

Saul ist zu Gibea (V. 2). Wahrscheinlich um sich Raths zu erholen, befiehlt er dem Priester Ahia (der aber nicht zu Silo gewesen seyn kann, sondern jetzt im Lager seyn muß), die Lade Gottes herbey zu bringen *). Saul baut Jehovah einen Altar (V. 34.) und fragt Gott um Rath (V. 37.).

Im

*) Hier ist ein Widerspruch in der Geschichte. Nach 1 Sam. 7, 1. wird die heilige Lade nach Kiriath Jearim gebracht, und in Abinadabs Haus gestellt, dessen Sohn zum Hüter derselben „geheiligt" wird. Es wird bemerkt, daß sie zwanzig Jahr daselbst geblieben sey (ob länger, ist nicht geläugnet, nach den Worten: „Und es geschah von dem Tage des Niedersetzens der Lade zu Kiriath Jearim, vergingen viele Tage, und es wurden 20 Jahr und die Kinder Israel" u. s. w.). 2 Sam. 6. holt David die Lade aus demselben Hause Abinadabs ab (V. 3.), dessen Söhne auch den Transport derselben übernehmen. Beide Nachrichten stimmen zusammen. Nach der unsrigen aber hat Ahia, der Priester von Silo, mit der Lade zu thun, er soll die Lade zu Saul bringen, und doch befindet sich Saul zu Gibea. Dathe übersetzt V. 3. so: „Ahia, Sohn Ahitobs, Bruder Icabods, Sohn Pinehas, Enkel Elis, des Priesters Jehovahs zu Silo, trug das Ephod": womit etwas gewonnen ist, aber nicht alles; denn was dieser Enkel Elis mit der Lade zu schaffen hat, die in Abniadabs

Hause

In Gilgal opfert das Volk das von den Amalekitern erbeutete Vieh (oder will es opfern) 1. Sam. 15, 21., und Samuel haut den Agag nieder vor dem Jehovah zu Gilgal (V. 33.).

Zu Bethlehem stellt Samuel ein Opfer an, um da den David zum König zu salben, und ladet dazu Isai und seine Söhne ein, nachdem er sie

Hause unter Aufsicht seines Sohnes steht, sieht man nicht ein. — Fast möchte ich vermuthen, daß V. 3. die Worte; „und Ahia — — — das Ephod tragend," wenigstens die Genealogie Ahias, Interpolation seyen, die man vielleicht deswegen unternahm, weil man sich nicht zu erklären wußte, wie dieser Priester Ahia zu der Lade komme. Wie wenn dieser Ahia eine Person wäre mit dem Ahio, dem Sohne Abinadabs, der nebst seinem Bruder Usa den Wagen, worauf man die Bundeslade fortführt, lenket? (2 Sam. 6.) Dann stimmte alles zusammen. Der Eleasar, der 1 Sam 7. zum Wächter der Lade bestellt wird, konnte gestorben seyn, und sein Bruder dieses Amt erhalten haben; und die Verwechselung von אחיה und אחיו ist wohl bald geschehn. Doch ist die Frage, ob dieser Ahio Priester genannt werden konnte, wie unser Ahia heißt. Wer löst diese Widersprüche, und wer bringt in diese Regellosigkeiten Einheit?

„geheiligt," auch die Aeltesten der Stadt sollen „sich heiligen," wenn sie zum Opfer kommen wollen (1 Sam. 16, 4 f.). Hier hat man wohl vom Levitikus nichts gewußt!

1 Sam. 21. finden wir einen Priester Ahimelech, und ein Heiligthum zu Nobe. David kömmt zu ihm auf seiner Flucht hungernd, und bittet ihn um Brodt. Der Priester giebt ihm, weil er kein anderes hat, „heiliges Brodt, die Schaubrodte (לחם הפנים), die von dem Angesicht Jehovahs weggehoben waren, um frische aufzusetzen" (V. 7.). Hier scheint ein Heiligthum nach Art der Mosaischen Stiftshütte zu seyn: es werden Schaubrodte aufgesetzt; Doeg, der David belauert, ist vor Jehovah versperrt (נעצר), also muß doch eine Hütte oder sonst etwas da gewesen seyn, und das Schwert Goliaths scheint daselbst aufbewährt gewesen zu seyn. Aber ist nicht die Mosaische Stiftshütte zu Silo, und die heilige Lade zu Kirjath Jearim? —

Als Saul erfährt, daß Ahimelech David unterstützt hat, läßt er diesen Ahimelech holen, „den Sohn Ahitob, den Priester, und das ganze Haus seines Vaters, die Priester, die zu Nob waren, und befiehlt seinen Trabanten, die Priester Jeho

vahs zu tödten," und da diese nicht wollen, so schlägt sie Doeg, „fünf und achtzig Mann das Ephod tragend." „Und Nob die Stadt der Priester schlug er mit der Schärfe des Schwerts, Mann und Weib, und es entrann ein Sohn Ahimelechs des Sohns Ahitob mit Namen Abjathar, der sich zu David flüchtet (1 Sam. 22, 11 ff.).

1 Sam. 23, 2. 4. „fragt David den Jehovah," ob er gegen die Philister ausziehen solle, wie wir aus V. 6. und V. 9. sehen, durch den Abjathar, der zu ihm geflüchtet war, und „das Ephod mitgebracht hatte." „Und Jehovah antwortet ihm." V. 2. 4. 11. 12.

Hingegen Saul, der Jehovah um Rath fragt, antwortet Jehovah nicht, weder durch Träume, noch durch das Urim, noch durch Propheten (1 Sam. 28, 6.). — Welche Art von Orakel ist hier gemeint? Ist das Urim das Mosaische? Wo war aber der Hohepriester, der es führte?

Noch auffallender ist es, wenn David sich von seinem Priester Abjathar das Ephod bringen läßt, und den Jehovah selbst fragt (1 Sam. 30, 7 f.). Dieses **Fragen Jehovahs** kömmt in Davids Geschichte öfter vor.

Zu Hebron macht David einen Bund mit den Aeltesten des Volks vor Jehovah, und sie salben ihn zum Könige (2 Sam. 5, 3.).

Merkwürdig ist die Translocation der Bundeslade 2 Sam. 6. David versammelt die auserlesene Mannschaft in Israel, an der Zahl dreißig tausend, und zieht nebst dem versammelten Volk nach Kiriath Jearim, wo die Lade in Abinadabs Hause stand. Man führt sie auf einem neuen Wagen, den die Söhne Abinadabs, Usa und Ahio lenken. David und das ganze Volk spielen vor Jehovah auf allerley Instrumenten. Usa fällt auf dem Zuge todt nieder, weil er sich erkühnt, die Lade Gottes anzugreifen. Im Schrecken über diesen Unfall setzt man die Lade unterwegs ab, in Obed Edoms Haus. Als aber die Lade in dieses Haus Segen bringt, wagt es David, sie da abzuholen. Jetzt scheint die Lade getragen worden zu seyn (V. 13.), von wem? ist nicht gesagt. Man opfert alle sechs Schritte (?) ein Rind und ein fettes Schaf. David tanzt mit aller Macht vor Jehovah her und ist mit einem leinenen Ephod umgürtet. (Dieses Ephod war ja die Priesterkleidung? durfte David diese tragen?) Man jauchzt vor der Lade her unter dem Klang der Posaunen. Und sie brin-

gen die Lade an ihren Ort in die Mitte der Hütte, welche David ihr aufgerichtet hatte, und David opfert Brand- und Dankopfer vor Jehovah, und er segnet das Volk im Namen Jehovah und giebt dem Volk eine Spende.

Wie unpriesterlich und unlevitisch, wie frey und gesetzlos ist diese Feierlichkeit! Die Leviten tragen die Lade nicht: das erste Mal bestimmt nicht, das zweite Mal haben wir keinen Grund, es anzunehmen, wenigstens wird durchaus kein Werth darauf gelegt. David ist die Seele des ganzen Zugs, er hat ein priesterliches Kleid an, er opfert (mag es seyn, daß er nicht selbst die Thiere schlachtet u. s. w., so ist doch Er, nicht der Priester das Subjekt), er segnet das Volk. Um diesen freien, patriarchalischen Geist mehr zu erkennen, vergleiche man die Relation der Chronik, und sehe, wie ein Levit, mit dem Mosaischen Gesetzbuch in der Hand, diese Feierlichkeiten gefeiert wissen wollte!

Uebrigens lernen wir aus dieser Geschichte, daß keine Mosaische Stiftshütte, keine heiligen Geräthe u. dergl. da waren. Denn warum richtet David der Lade eine Hütte auf? Warum, wenn z. B. ein eherner Altar aus Moses Zeit noch da war, wird er nicht jetzt in das Heiligthum zu Zion

gebracht? — Wäre irgend dergleichen geschehen, so wäre es erzählt, so wie ähnliche Dinge bey der Tempelweihe nicht vergessen sind.

David hatte zwey Priester, Zadok, den Sohn Ahitob, und Ahimelech, den Sohn Abjathar (2 Sam. 8, 17.).

Absalom feiert zufolge eines Gelübdes zu Hebron ein großes Opfer 2 Sam. 15, 7 ff.

Als David vor Absalom fliehet, wollen auch die Priester Zadok und Abjathar die Lade Gottes flüchten. Hier finden wir das erste Mal Leviten, welche die Lade tragen (2 Sam. 15, 24 ff.). Auf dem Gipfel des Oelberges betet David Gott an, oder vielmehr pflegt daselbst Gott anzubeten 2 Sam. 15, 32. *).

2 Sam. 21. lesen wir etwas sehr Befremdendes. Es ist Theurung im Lande. David fragt Jehovah um die Ursache, das Orakel antwortet: „um Sauls

*) Die Worte: אשר ישתחוה שם לאלהים sind wohl nicht so zu verstehen, daß er nur damals auf der Flucht Gott angebetet habe; denn dazu hatte er wohl nicht Zeit, auch leidet es die Construction nicht; wäre es eine einzige damalige Handlung, so wäre es nicht mit אשר שם eingeschoben.

willen und um des Bluthauses (בית הדמים) willen, weil er die Gibeoniter getödtet hat." David läßt die Gibeoniter kommen, und fragt sie, was er ihnen thun solle zur Versöhnung? *) Diese verlangen sieben Männer von seinen (Sauls) Söhnen, „die sie aufhängen wollen dem Jehovah zu Gibea Sauls **)." — — David giebt ihnen wirklich sieben Nachkommen Sauls, „und sie hängen sie auf, auf dem Berge vor Jehovah." Worauf Gott versöhnt wird. — Welch ein Gottesdienst! Verehrt man zu Davids Zeit so Jehovah? Und war denn auf jenem Berge ein Heiligthum Jehovahs? —

Als auf die Volkszählung eine Pestilenz erfolgt, räth der Prophet Gad dem David, dem Jehovah einen Altar auf der Tenne Arafnas zu bauen. Dies thut David und opfert darauf Brandopfer und Dankopfer. „Und," heißt es gleich darauf, „Jehovah ward dem Lande versöhnt, und die Plage ließ ab von Israel" (2 Sam. 24, 18 ff.).

*) Diese Stelle (V. 3.), so wie die ganze Erzählung, hat viel Räthselhaftes.

**) בגבעת שאול בחיר יהוה. Besonders sind die letzten Worte räthselhaft.

Zu Salomos Zeit opfert und räuchert das Volk auf den Höhen, und Salomo opfert selbst auf der Höhe zu Gibeon („denn das war die grosse Höhe"), wo er den bekannten glücklichen Traum hat (1 Kön. 3, 2 ff.). Das Opfern auf den Höhen muß also Gott wohlgefällig gewesen seyn.

Der Verf. der BB. der Könige findet eine Entschuldigung nöthig; „denn noch," sagt er, „war dem Namen Jehovahs kein Haus gebaut; und Salomo liebte Jehovah, und wandelte nach den Sitten seines Vaters David, nur opferte und räucherte er auf den Höhen" *). Diese Entschuldigung zeugt aber nur von der Denkart des Verfassers, der in einer spätern Zeit lebte, und nach dem Mosaischen Gesetzbuch richtete. Wir dürfen uns nicht verleiten

*) Diese Mißbilligung des Opferns auf den Höhen geht durch die ganzen BB. der Könige. Fast sollte man hieraus schließen, daß der Verf. der BB. Sam., besonders des 1. Buchs, ein anderer sey, da dort die weit größere Regellosigkeit des Gottesdienstes ohne allen Anstand erzählt wird. Doch ist wohl schon längst ausgemacht, daß in diesen BB. verschiedene Verf. erzählen, die vielleicht nur Ein Verf. compilirt hat. Auch ist zu bemerken, daß nun, mit Erbauung des Tempels, das Opfern auf den Höhen einem spätern Juden weit anstößiger erscheinen mußte.

lassen zu glauben, daß man zu der Zeit, als man auf den Höhen opferte, es für Unrecht angesehn habe. Die Mythe von Salomos Traum zu Gibeon zeigt, daß man keine Ahnung davon gehabt habe, daß diese Art von Cultus Jehovah mißfällig sey.

Dieses Opfern auf den Höhen finden wir auch durch die ganze folgende Geschichte bis zu Histia und Josia, und zwar auch unter solchen Königen, welche als fromm charakterisirt werden.

So wie in Hinsicht auf das Opfern auf den Höhen, wollen wir übrigens bey andern religionsgeschichtlichen Notizen von dem Urtheil des Verf. der BB. der Könige abstrahiren, und die uns gegebenen Züge von dem Zustande des Gottesdienstes faktisch zusammenstellen, aus welcher Zusammenstellung von selbst ein Urtheil hervorgehen wird, das allein wahr seyn kann.

Nach vollendetem Bau des Tempels versammelt Salomo die Aeltesten von Israel und die Stammfürsten nach Jerusalem, um die Lade des Bundes in den neuen Tempel zu bringen. Und die Priester heben die Lade auf, und bringen sie nebst dem Versammlungszelt (אהל מועד) und allem heil. Geräthe, das in dem Zelte war, hinauf in den

Tempel. Und der König und das versammelte Volk gehen vor der Lade her, und opfern eine zahllose Menge Vieh. Man setzt die Lade ins Allerheiligste unter die Flügel der Cherubim. Und als die Priester herausgehen, erfüllt eine Wolke das Heiligthum, und die Priester konnten nicht stehen in ihrem Dienst vor der Wolke. — Salomo opfert eine Menge Opfer. „Und so weiheten sie das Haus Gottes ein, der König und alle Kinder Israel; und an demselben Tage heiligte der König den mittlern Hof vor dem Hause Jehovahs" u. s. w. „Und Salomo feierte zu der Zeit ein Fest und ganz Israel mit ihm" u. s. w. (1 Kön. 8.). — Hier finden wir Priester bey der Tempelweihe beschäftigt, aber Salomo ist immer das Subjekt, er scheint Alles anzuordnen und bey Allem thätig zu seyn.

Salomo hat zwey Priester, den Zadok und den Abjathar (1 Kön. 4, 4.).

Als Salomo alt wird, neigen seine Weiber sein Herz fremden Göttern zu; er wandelt der Gottheit der Sidonier Asthoreth nach, und Milcom, dem Greuel der Ammoniter. Und er baut dem Camos, dem Greuel der Moabiter, eine Höhe auf dem Berge bey Jerusalem, und dem Molech, dem Greuel der Ammoniter (1 Kön. 11.).

Unter Rehabeam bauen die Judäer sich Höhen, Säulen und Haine auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum, und thun nach allem Greuel der Völker, welche Jehovah vor den Kindern Israel vertrieben hatte (1 Kön. 14, 23 f.).

Assa schafft die eingeschlichenen Mißbräuche ab, (doch alle nicht, denn den Salomonschen Götzendienst finden wir spät wieder); aber die Höhen that er nicht ab (1 Kön. 15, 12 ff.).

Josaphat ist ein frommer König, aber die Höhen bleiben (1 Kön. 22, 44.). Sein Sohn Joram wandelt auf dem Wege der Könige Israels.

Nach Stürzung der götzendienerischen Athalja besteigt Joas, der Zögling des Priesters *) Jojada den Thron. So lange dieser lebt, thut er was recht ist vor Jehovah, nur die Höhen werden nicht abgeschafft, das Volk opfert und räuchert noch auf den Höhen (2 Kön. 12, 3 f.). — Also nicht einmal der Zögling eines Priesters schafft die Höhen ab!

*) Man bemerke den simpeln Ausdruck Priester, da er doch der erste Priester war. Doch kömmt gleich darauf (2 Kön. 12, 11.) der Ausdruck Hoherpriester zum ersten Mal vor.

Auch der fromme Amazia schafft die Höhen nicht ab (2 Kön. 14, 4.), und so auch Asarja (15, 4.) und Jotham (V. 35.), welche als fromm charakterisirt werden.

Ahas wandelt auf dem Wege der Könige von Israel, er läßt seinen Sohn durchs Feuer gehen, und opfert auf den Höhen, auf den Hügeln und unter allen grünen Bäumen. In Damaskus sieht er einen Altar, der ihm gefällt; davon schickt er ein Modell an den Priester Uria, und dieser baut darnach einen Altar, auf welchem der König alle Opfer zu verrichten befiehlt, nachdem er den ehernen Altar, der vor Jehovah stand, weggethan hat (2 Kön. 16.). — Eine sehr anstößige Willfährigkeit des Priesters!

Erst Hiskia, „schafft die Höhen ab und zerbricht die Säulen und rottet die Haine aus und zertrümmert die eherne Schlange, die Mose gemacht hatte; denn bis zu der Zeit hatten die Kinder Israel ihr geräuchert und man hieß sie Nehusthan"*)

*) Ich zweifle, daß diese Schlange Mose in der Wüste gemacht hatte. Wahrscheinlich ist diese Mosaische Mythe erst in späterer Zeit durch diese verehrte Schlange, (die einen andern Ursprung gehabt haben mag,) veranlaßt worden.

(2 Kön. 18, 4 ff.). Ein sonderbarer Götzendienst, von dem wir bis jetzt nichts gehört haben, und der also diese ganze Zeit das auserwählte Juda entweiht hatte!

Manasse baut die Höhen wieder auf, die sein Vater Hiskia abgeschafft hatte, erbaut dem Baal Altäre, und macht einen Hain, wie Ahab, König von Israel gemacht hatte, und betet das Heer des Himmels an, und bauet allem Heer des Himmels Altäre in den beiden Höfen des Hauses Jehovahs, und setzt ein Bild der Aschera (Astarte) in den Tempel. Sein Sohn Amon folgt seinen Fußstapfen (2 Kön. 21.).

Endlich unter Josia, nachdem das Gesetzbuch gefunden war, wird diesem götzendienerischen Unwesen ein Ende gemacht. Alle eingewurzelte Mißbräuche werden ausgerottet. Wir erfahren hier, daß noch die, von Salomo den fremden Gottheiten Asthoreth, Camos und Milcom gestifteten Heiligthümer da waren, wir erfahren, daß im Tempel selbst Sonnenpferde verehrt wurden, und noch viele andere götzendienerische Mißbräuche in demselben Statt hatten; und überhaupt scheint in und um Jerusalem von solchen götzendienerischen Heiligthümern alles voll gewesen zu seyn. Man lese 2 Kön. 23.

Unter Josia wird auch das Passa gefeiert, *wie keins von der Richter Zeit an war gefeiert worden* (2 Kön. 23, 21 ff.).

Auch ist die Bemerkung wichtig: „Wie Josia war vorher kein König gewesen, welcher sich zu Jehovah kehrte mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele, und mit allem Vermögen nach allem Gesetz Mose und auch nachher stand keiner auf wie er" (V. 25.).

Resultate.

1. Bis zu David und Salomo ist an kein *Nationalheiligthum* zu denken, wo Jehovah allein verehrt werden mußte. Die Nachrichten sind dunkel, ungenügend und widersprechend: aber das ist klar, daß es *mehrere heilige Orte* gab, wo man gewöhnlich gottesdienstliche Handlungen vornahm. Wie diese Orte beschaffen gewesen, ob ein simpler Altar dort gestanden, oder ein Zelt und dergl., wissen wir nicht. Indessen muß wenigstens zu *Mizpa* und zu *Nobe* eine Art von kleinem Tempel oder dergl. gestanden haben, nach den Spuren, die wir gefunden haben. Ob das Heiligthum zu Silo das Mosaische אהל מועד gewesen, läßt sich nicht bestimmen und sehr bezweifeln. Denn warum muß denn David ein neues Zelt in Jerusa-

ihm errichten? War das Mosaische baufällig, so wäre es doch gewiß als Reliquie aufbewahrt und in das neue gebracht worden, so wie auch das Davidische in den Tempel gebracht wird.

2. Lassen wir das alles dahin gestellt seyn, so zeigt doch die Geschichte unwidersprechlich, daß in der frühern Periode eine gänzliche Freiheit des Gottesdienstes herrschte. Wie bey den Patriarchen und homerischen Griechen, war Gottes freier Himmel sein Tempel, jede Mahlzeit ein Opfer, jede feierliche und merkwürdige Gelegenheit ein Fest, und jeder Prophet, König und Hausvater ohne weitere Umstände Priester. David nimmt selbst das Ephod, und fragt Jehovah, und mit dem Ephod bekleidet, führt er die Procession der Bundeslade an, opfert und segnet das Volk. Daß man nur vor einem einzigen Heiligthum, der Stiftshütte oder dem Tempel opfern dürfe, davon hat man auch keine Ahnung gehabt.

3. Erst mit David scheint der Gottesdienst eine gewisse priesterliche Einrichtung erhalten zu haben, und allerdings mag den Berichten der Chronik von der Einrichtung des Gottesdienstes durch David etwas Wahres zu Grunde liegen; aber wie viel? läßt sich nicht bestimmen. Unter ihm finden wir zuerst die

Leviten mit der Bundeslade. Das zweite Buch Samuels giebt ihm nur zwey Priester, die auch in der Geschichte vorkommen. Auch Salomo hat zwey Priester. Bey der Einweihung des Salomonischen Tempels finden wir Priester dienend, da hingegen bey der ähnlichen Feierlichkeit der Aufstellung der Bundeslade der Priester und ihrer Verrichtungen noch keine Erwähnung geschieht. Daß die Priester unter Davids und Salomos Hofbeamten aufgeführt werden, läßt fast vermuthen, daß der Gottesdienst der Stiftshütte und des Tempels nur ein Hofgottesdienst war, so wie denn die Könige bey den Feierlichkeiten der Weihe dieser Heiligthümer die Anordner und Oberpriester machen. Hohepriester und mehrere Priester finden wir erst später.

4. Auch nach Erbauung des Tempels dauert jene Freiheit des Gottesdienstes fort: man opfert auf den Höhen (במה), auf Hügeln und unter Bäumen. Da dieser Gebrauch so lange sich erhielt, und auch unter frommen, von Priestern geleiteten Königen nicht abgeschafft wurde, so kann man ihn nicht für unrecht gehalten haben.

5. Der langwierige und zweifelhafte Kampf des Jehovahdienstes mit dem Götzendienst (wozu wir das Opfern auf den Höhen nicht rechnen) zeugt

von

von dem unpriesterlichen, einfachen, wenig sinnlich imponirenden Charakter des öffentlichen Cultus. Warum hing das Volk immer fremden Göttern nach? Wenn der vaterländische Cultus seine Sinnlichkeit befriedigt hätte, so hätte es ihn wohl nicht verlassen. Ein Cerimonien- und Priester-Pomp aber, wie der des spätern Hierosolymitanischen Cultus, und wie er schon in den Mosaischen Büchern entworfen ist, mußte die Sinne hinreichend befriedigen. Wenn aber auch die Schuld der Beschaffenheit des Cultus nicht beigemessen werden dürfte, so zeigt doch die Vernachlässigung desselben offenbar, daß die Priester keine hierarchische Gewalt und keinen Einfluß auf das Volk hatten, und daß sie selbst an der Beobachtung des Tempeldienstes nicht sehr fest halten mochten. Wir haben gesehen, wie willig der Priester Uria den Damascenischen Altar in den Tempel setzt, und daß an und in dem Tempel alles von Götzen voll war. Wenn aber selbst die Priester so wenig den Foderungen des Mosaischen Gesetzbuchs nachkommen, wenn sie zu den gröbsten Uebertretungen selbst die Hände reichten, in wessen Händen soll es gewesen seyn, wer soll es gelesen, abgeschrieben und studiert haben?

6. Dieser ganze Zustand der Freiheit, der Zügellosigkeit und Ausschweifung, nimmt ein Ende mit der Findung des Gesetzbuchs unter Josia. Und unter Josia wird auch das Passa zum erstenmal (seit der Richter Zeit) gesetzmäßig gefeiert.

Anwendung dieser Resultate zur innern Kritik des Pentateuchs.

Mosaische Stiftshütte.

Da wir das im Exodus beschriebene Versammlungszelt in der Geschichte nicht gefunden haben, ja, da sich mehrere Heiligthümer gezeigt haben, die eine ähnliche Einrichtung gehabt zu haben scheinen (wie das zu Nobe), und da uns die Untersuchung über die Chronik bewiesen hat, daß man in spätern Zeiten mancherley Nachrichten vom Gottesdienst der frühern Zeiten zu erzählen wußte, welche die beglaubigte Geschichte nicht kennt, so wie wir denn selbst eine solche Legende von dem Daseyn der Mosaischen Stiftshütte zu Davids Zeit aufgedeckt haben, und daß man sich sogar nicht scheute, frühere Relationen mit heiligen Mährchen auszuschmücken; so sind wir wohl sattsam berechtigt, zu vermuthen, daß die Beschreibung der Mosaischen

Stiftshütte, wie wir sie im Exodus lesen, ebenfalls zu diesen spätern heiligen Mährchen zu rechnen seyn möge. Mit Recht hat man schon bemerkt *), daß der Bau der Mosaischen Stiftshütte eine Cultur der Künste, einen Reichthum und eine Muße voraussetzt, die man bey den aus Aegypten kommenden Israeliten am Berge Sinai nicht suchen kann. Zu dem Tempelbau muß Salomo fremde Künstler verschreiben, und wahrlich die Verfertigung mancher Theile der Stiftshütte erfoderte keine geringere Kunstfertigkeit als der Tempelbau. — Verdächtig ist es auch allerdings, was Hr. Vater bemerkt, daß von dem Auseinanderlegen und Wiederzusammensetzen dieses künstlich zusammengefügten Gezeltes in den Mosaischen Büchern keine Erwähnung geschieht.

Noch mehr Verdacht erregt aber die Doppelheit der Nachrichten des Pentateuchs von dem Errichten des Versammlungszeltes. Nämlich von der Erzählung des Baus und der Errichtung jener künstlichen, von Gott selbst vorgeschriebenen Stiftshütte verschieden, ist die Relation 2 B. Mose 33, 7 ff. Hier lesen wir, daß Mose ein Zelt genommen und es aussen vor dem Lager aufgeschlagen, und es

R 2

*) S. Vaters Comment. a. a. O. S. 658.

אהל מועד genannt habe. Und jeder, wer Jehovah gesucht habe, sey zu diesem Versammlungszelt herausgegangen, auf welches sich die Wolke des Jehovah niedergelassen. Nach dieser Erzählung folgt erst der Bericht von dem Bau und der Errichtung jenes künstlichen Zeltes (Kap. 35 — 40), womit sattsam bewiesen ist, daß sie ein eignes Fragment ist *).

Folgen wir nun dieser Relation, so scheint eben Mose ein Zelt genommen zu haben, wie auch andere Zelte waren, und es zum Heiligthum und Versammlungsort bestimmt zu haben. Und so möchte wohl von der ganzen so berühmten Mosaischen Stiftshütte nichts als der Name אהל מועד Mosaisch und geschichtlich wahr seyn.

Doch mußte wohl die Bundeslade, die wir immer in der Geschichte finden, ein altes Erbstück aus Moses Zeiten seyn, zumal da auch die steinernen Tafeln später noch vorhanden waren.

Vielleicht ist die Beschreibung des angeblich Mosaischen Gotteszeltes nach dem Davidischen gemacht (doch muß dies nicht sehr kostbar und künstlich gewesen seyn, da wir gar nichts von seinem Bau

*) Siehe die genauere Erörterung in Vaters Comment. a. a. O. S. 446.

und seiner innern Einrichtung aufgezeichnet finden); vielleicht liegen einige wenige wahre Data zum Grunde, die, nach dem Vorbild des prächtigen Salomonschen Tempels, so ausgeschmückt und idealisirt worden sind.

Opfer und Cerimoniengesetze des Pentateuchs.

Es ist an sich befremdend und unglaublich, daß Mose alle diese so genau bestimmten, so künstlich ausgesonnenen Ritualgesetze gegeben haben sollte. Heilige Gebräuche können nicht erdacht und durch Gesetze eingeführt werden; ihre Wirkung hängt vom Glauben und von der heiligen Ehrfurcht ab, und diese kann nur durch das Herkommen erzeugt werden, das ihnen eine Art von Nothwendigkeit und von objektiver Wahrheit giebt. Mochte Mose immer vorgeben, Jehovah gebe ihm die Vorschriften zu diesen neuen Cerimonien; etwas konnte man sich wohl gefallen lassen, aber ein Opfer nach der Väter Weise mußte heiliger seyn, als alle neue Offenbarung. Und schwerlich kann man annehmen, daß die Israeliten in Aegypten schon ein so zusammengesetztes Ritual gehabt, und daß Mose seine gottesdienstlichen Gesetze nur an das alte Herkommen ange-

schlossen habe; in den folgenden Jahrhunderten finden wir noch einen patriarchalisch freien und einfachen Cultus, und es ist nicht in der Regel, daß sich religiöse Gebräuche verlieren und vereinfachen. Ohnedies mußte vieles von den Mosaischen gottesdienstlichen Einrichtungen seiner Natur nach neu gewesen seyn.

Aber wenn wir auch annehmen wollten, daß Moses solche gottesdienstliche Gesetze gegeben habe, die sein Volk mit Unglauben und Widerwillen als ketzerische Neuerungen aufnehmen mußte; so begreift man wirklich nicht, wie Moses im Stande war, diese Gesetze auszudenken. Ausgedacht mußte er sie haben, denn wo hätte er wohl diese künstlichen Priestergebräuche kennen lernen sollen? In der Arabischen Wüste bey den Beduinen oder in Aegypten, wo Opfer ein Greuel waren? Solche Gebräuche, wie wir sie im Pentateuch vorgeschrieben finden, bilden sich nur allmählig durch die Raffinements der Priester: kein anderer Mensch von gesunden Sinnen wird sie erfinden; am allerwenigsten wird sich dazu Zeit und Mühe nehmen ein Heerführer, Gesetzgeber und Richter von dritthalb Millionen wilder unbändiger Nomaden.

Ohne Bedenken werden wir also die Opfergesetze des Levitikus als die Erfindung und Aufzeichnung späterer Priester verwerfen können. Aaron und seine Söhne opferten wohl nicht künstlicher als Abraham geopfert hatte, und vierhundert Jahre nachher Samuel noch opferte.

Ein Priesterthum mag Mose allerdings eingeführt haben; aber wie viel von den dahin gehörigen Gesetzen, auch nur der Sache nach, (an Aufzeichnung wollen wir gar nicht denken) Mosaisch ist, wer mag das bestimmen?

Die Auserwählung des Stammes Levi zu einem heiligen Stamm kann wenigstens in dem Sinn und auf die Art *), wie sie uns der Pentateuch darstellt, nicht in Moses Zeitalter gehören. Wir finden sie, auch nur in dem Hauptgeschäft des Tragens der Bundeslade, nicht eher als unter David.

Wäre der Stamm Levi so ausgezeichnet und als Priestercaste sanctionirt worden, so wäre dadurch eine Hierarchie begründet gewesen, die jenen

*) Die Leviten werden statt der Erstgeburt des ganzen Volks Jehovah geweiht, diese Heiligung der Erstgeburt aber ist auf den ersten Anblick mythisch, denn sie hängt mit der letzten Aegyptischen Plage zusammen, die wir offenbar als eine Mythe ansehen müssen.

Zustand der Freiheit und Zügellosigkeit des Religionscultus nie hätte aufkommen lassen. Was konnte ein ganzer Stamm durch ein gemeinschaftliches Interesse fest an einander geschlossen und mit dem Schein der Heiligkeit umgeben, gegen die andern ausrichten! Wie in Moses Lager hätten die Leviten alle zwölf Stämme in Zucht und Subordination halten können.

Aber so hat uns die Geschichte gezeigt, daß die Priester feige Knechte der Könige waren; ein argwöhnischer Tyrann tödtet auf einmal fünf und achtzig Priester, unter David und Salomo stehen die Priester auf der Hofliste; Uria muß gehorsam den götzendienerischen Altar errichten, und Jojada kann nur mit Zuziehung der Leibwache den rechtmäßigen König einsetzen *).

*) Die Verfälschung dieser Nachricht in der Chronik ist sehr interessant. Wir sehen daraus, daß der Hohepriester des neuen Tempels einen ähnlichen Streich vielleicht mit seinen Leviten allein hätte ausführen können, wenigstens daß es den Verf. der Chronik befremdete, die Leviten gar nicht dabey thätig zu finden; nach dem neuern System hätte es so seyn müssen; dieses System liegt aber auch schon im Pentateuch. Auch läßt sich annehmen, daß wenn Jojada die Erhebung des jungen Joas, des Tempel- und Priesterzöglings, bloß

Interessant ist es, daß wir in unserm Pentateuch in Hinsicht auf den Gottesdienst Spuren von successiver Ausbildung der Gesetzgebung entdecken können, die uns auf der einen Seite bestätigen, daß, so wenig als die Aufzeichnung des Pentateuchs, die in demselben enthaltene Gesetzgebung (wenigstens einem großen Theil nach) Mose zugeschrieben werden kann, und auf der andern Seite, mit Zuziehung der Geschichte, höchst wahrscheinliche Vermuthungen über die Zeit der Entstehung mancher Gesetze und der Einführung des Pentateuchs an die Hand geben. Um aber in dieser Untersuchung das rechte Licht zu erhalten, müssen wir eine andere vorausschicken.

Verhältniß des Deuteronomium zu den frühern Büchern des Pentateuchs.

Herr Prof. Vater hat gezeigt, daß alle Bücher des Pentateuchs aus einzelnen, unabhängigen, von einander verschiedenen, oft einander widersprе-

durch hierarchische Gewalt, oder auch nur mit dem Schein derselben, hätte durchsetzen können, er es nicht unterlassen haben würde.

chenden Aufsätzen zusammengesetzt sind *). Davon ist auch das Deuteronomium nicht auszunehmen. Indessen bemerkt auch Hr. Vater selbst, daß sich dieses Buch von den frühern durch eine größere Einheit und keine gewisse Gleichartigkeit des Tones unterscheide.

So wie es für die rechte Ansicht des Pentateuchs nothwendig war, in die Trennung seiner einzelnen ursprünglichen Bestandtheile einzugehen, und zu diesem Behuf alle von dem Sammler geschehenen Bedingungen und Zusammensetzungen als unächte fremde Eingriffe zu verachten; so fordert auch die Kritik hinwiederum, diese uns in die Hände gegebenen Ganzen als solche zu respectiren. Beide Arten der Betrachtung haben ihre Vortheile, beide sind nothwendig; und die letztere ist die, welche sich am ersten darbietet, während jene das Werk einer künstlichen Kritik ist.

Das Deuteronomium ist uns als ein Ganzes in die Hände gegeben, es ist das letzte des Pentateuchs, und von verschiedener Anlage. Die frühern Bücher reihen sich an einem gewissen geschichtlichen Faden mehr an einander an. Wir können sie also auch als ein Ganzes betrachten und jenem ent-

*) Vaters Comment. a. a. O. §. 28. S. 458 ff.

gegensetzen. Bey dieser Vergleichung zeigt sich eine merkliche Verschiedenheit des Deuteronomium von den frühern Büchern, die auch ebenfalls Herr Prof. Vater auf die evidenteste Weise durch viele und auffallende Belege bewiesen hat *).

Der Erweis dieser Verschiedenheit hat zuvörderst den Nutzen, daß wir dadurch den Beweis der Unächtheit des Pentateuchs vollenden; aber ein positiver Gewinn würde es seyn, wenn wir den Charakter dieser Verschiedenheit bestimmen, und daraus über die Entstehung des Pentateuchs und die Bildung der in ihm enthaltenen Gesetzgebung Licht erhalten könnten.

Die ganze Verschiedenheit des Deuteronomium läßt sich, meiner Ansicht nach, aus der spätern Abfassung und Sammlung desselben erklären. Wenn auch manche einzelne Verschiedenheiten sich nicht

*) Vaters Comment. a. a. O. §. 40. S. 493 ff. Von ihm unabhängig habe ich diese Verschiedenheit und zugleich das spätere Alter des Deuteronomium zu erweisen versucht in meiner Dissert., qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum alius cujusdam recentioris auctoris opus esse monstratur, die ich hier zum Grunde lege.

unter diesen Gesichtspunkt fassen lassen, so sprechen doch folgende Punkte offenbar für ein späteres Alter.

1. Der Sammler der frühern Bücher, oder wenn, wie es wahrscheinlich ist, jedes Buch seinen eignen Sammler gehabt haben sollte, der Sammler des 4. Buchs wollte die Mosaische Geschichte schliessen, und konnte nicht im Sinne haben, noch ein neues Buch anzufügen, wie das Deuteronomium ist. Er hatte alles zusammengestellt, was er von der letzten Geschichte Moses bis zu seinem Tode vorfand, die letzten Gesetze, die er über die Einnahme und Vertheilung des Landes Canaan gegeben haben sollte (Kap. 27. 34. 35. 36.), und selbst die Ankündigung seines nahen Todes, und die Bestimmung seines Nachfolgers; und er schloß seine Sammlung mit der Unterschrift: „Dies sind die Gebote und Rechte, welche Jehovah durch Mose den Kindern Israel gebot auf dem Gefilde der Moabiter am Jordan gegen Jericho." Man erwartet nun nichts mehr, Mose hat seine Rolle ausgespielt, wir haben ihn als einen Sterbenden verlassen, als einen in Ruhe gesetzten, der sich zum Tode bereitet. — Nun tritt er nochmals im fünften Buch auf. Erträglich wäre es noch, wenn dieses nichts enthielte, als die Ermahnungsreden, die er vor seinem Tode

gehalten haben soll. Es ließe sich denken, daß der Sammler des 4. Buchs, nachdem er in diesem die letzten Handlungen und Verordnungen Moses gegeben hatte, noch einen Anhang angefügt habe, in welchem Mose in väterlichen Ermahnungsreden von seinem Volke Abschied nimmt.

Der Anfang des Deuteronomiums und die ersten Kapitel sind zwar sehr befremdend, und lassen auf den ersten Anblick an Verschiedenheit der Verfasser denken. Denn die Scene, auf welcher Mose hier auftritt, ist dieselbe, auf der wir ihn im 4. Buch verlassen haben: das Gefild der Moabiter. Aber gleich als wenn die Leser noch gar nichts von der Mosaischen Stiftshütte wüßten und das 4. Buch nicht voran stände, wird der Ort und die Zeit, in welcher Mose das Gesetz ausgelegt haben soll, sehr umständlich in fünf ganzen Versen angegeben, und noch dazu wird ein auffallend verschiedener Ausdruck gebraucht statt ערבות מואב, ארץ מואב statt על ירדן, בעבר הירדן (V. 5.). Und die Wiederholung der Geschichte in den ersten Kapiteln, besonders der letzten Begebenheiten, die im 4. Buch ausführlich erzählt sind, ist so umständlich gegeben, und mit so vielen antiquarischen Notizen ausgestattet, daß sich der Verf. unmöglich Leser gedacht

haben kann, die eben erst das 4. Buch gelesen und darin diese Geschichte sattsam kennen gelernt haben könnten. Aber diese Schwierigkeit ließ sich durch die Annahme heben, daß diese erste Rede ein fremder einzelner Aufsatz gewesen, den der Sammler unverändert aufgenommen habe *). — Allein das Deuteronomium enthält nicht bloß solche Ermahnungsreden, es enthält auch Gesetze, die Mose vor seinem Tode im Lande der Moabiter gegeben haben soll. Diese Gesetze mußte der Sammler in das 4. Buch bringen, wohin sie vermöge der Unterschrift desselben gehören. Sollte er sie, als er das 4. Buch mit dieser Unterschrift schloß, nicht bey der Hand gehabt haben? Dies ist nicht wahrscheinlich.

Auffallend ist es besonders, wenn im 5. Buch Gesetze, die erst im 4. Buch da gewesen sind, wiederkommen, wie das Gesetz von den Freistädten 5 B. Mose 19., das schon 4 B. Mose 35. aufgeführt ist. Warum sollte doch der Sammler beide Gesetze nicht neben einander gestellt haben, wie es wohl mit andern sonst geschehen ist?

*) In der That aber scheint mir die fünf Verse lange Einleitung zu groß für eine einzelne Rede, wie die erste Kap. 1 — 4. ist. Sollte sie nicht vom Sammler herrühren?

Wir werden also wohl annehmen dürfen, daß unser Deuteronomium von einem andern Sammler, als dem des 4. Buchs, zusammengestellt ist.

2. Es ist von späterer Abfassung als der Levitikus. Wir wollen nicht in Anschlag bringen, daß, wenn beide Bücher Einen Verfasser oder Sammler gehabt hätten, man keinen Grund einsieht, warum nicht mehrere Gesetze des Deuteronomium in den Levitikus gezogen sind, wohin sie ihrer Natur nach gehörten, als die Opfer-, Zehnten- und Festgesetze; weil man einwenden könnte, der Sammler habe nur die Gesetze, von denen er glaubte, daß sie am Sinai gegeben worden seyen, in den Levitikus aufgenommen, vermöge der Unterschrift desselben; wir wollen auch auf andere Verschiedenheiten vor der Hand nicht Rücksicht nehmen; ein einziger Umstand wird hinreichend seyn, die verschiedene und spätere Sammlung des Deuteronomium zu beweisen. Das 26. Kap. des Levitikus hat ganz den Ton und Charakter der Strafreden des Deuteronomium, und so wie es an seiner jetzigen Stelle, mitten unter trocknen Priestergesetzen isolirt und auffallend da steht, so würde es sich dort besser haben anreihen lassen. Warum sollte der Sammler dieses einzige Fragment einer Drohungs- und Verheißungsrede in den Levitikus gezo-

gen haben, während er alle andere im Deuterono-
mium zusammenstellte? Noch mehr! Kap. 28, die-
ses Buchs ist augenscheinlich Nachahmung von je-
nem Stück. Mehrere Gedanken desselben finden
wir darin wieder, und zwar, nach Art der Nachah-
mer, weiter ausgesponnen, ausgeschmückt und über-
trieben. Die Drohung 3 Mose 26, 19.: „ich will
euren Himmel eisern machen und euere Erde ehern,"
hat 5 Mose 28, 24. einen witzigen Zusatz bekom-
men: „Jehovah wird den Regen eures Landes zu
Staub machen, und Asche wird über euch vom Him-
mel regnen." Der an sich schon gräßliche Gedanke
3 Mose 26, 29.: „ihr sollt das Fleisch eurer Söh-
ne und Töchter essen," ist 5 Mose 28, 53—57.
mit gräßlich spielendem Witz ausgebildet und aus-
gemahlt: nicht allein ihre Söhne und Töchter sollen
sie fressen, sondern die Gattin soll dem Gatten, der
Vater dem Sohne, der Bruder dem Bruder diese
Mahlzeit neidisch mißgönnen, und die Mutter soll
ihr eben erst gebohrnes Kind und die Nachgeburt
heimlich aufzehren, ehe der Gatte mit ihr theilt. Die
Drohung 3 Mose 26, 16.: „ich will euch heimsu-
chen mit Schrecken, Schwindsucht und Fieber, daß
eure Augesichter verfallen und eure Seele gemartert
wird, ihr sollt umsonst säen, und euere Feinde sollens

essen,"

essen," ist in unserm Kapitel auf alle Arten ausgeschmückt und übertrieben. Der Krankheiten sind mehr und weit gräßlichere angedroht (V. 21. 22. 27. 28. 35.), und der Gedanke, daß die Feinde die Aussaat verzehren sollen, ist nicht bloß mehrmals wiederholt, und recht ausführlich und bestimmt ausgedruckt, indem alle Arten des Feldbaus angegeben werden, Weinbau (V. 30. 39.), Oelbau (V. 40.), andere Bäume (V. 42.) und die Getraideaussaat (V. 38.), sondern er ist auch auf andere Dinge übergetragen, auf die verlobte Braut, das neu gebaute Haus (V. 30.), den Ochsen, Esel und Schaf (V. 31.), Söhne und Töchter (V. 32.), welche die Feinde vor den Augen ihrer Eigenthümer wegnehmen sollen. — Diese Aehnlichkeit kann nicht zufällig seyn; die Art aber, wie diese Gedanken aufgenommen sind, ist ganz im Geiste der Nachahmung, und in einem spätern Geschmack.

3. Das Deuteronomium setzt, seiner ganzen Anlage nach, die frühern Bücher voraus, wenigstens die Gesetzgebung, die in denselben enthalten ist, als schon vorhanden und bekannt. Ohne diese Annahme begreift man nicht, nach welchem Plane der Sammler gearbeitet haben sollte. Wollte er ein voll-

ständiges Gesetzbuch liefern, so hätte er vieles aufnehmen müssen, was in den frühern Büchern steht, manches, was er wiederholt, hätte er ausführlicher geben müssen. Er scheint aber theils nur frühere Gesetze ins Andenken zurückbringen oder ins Kurze ziehen zu wollen, als die Gesetze von reinen und unreinen Thieren (Kap. 14.), das Gesetz von Gelübden (Kap. 23, 22 f.), theils bloß darauf hinzuweisen, wie auf die Gesetze vom Aussatz (Kap. 24, 8.); andere, die er, oft mit denselben Worten, wiederholt, scheint er um ihrer Wichtigkeit oder ihres allgemeinen Interesses willen aufgenommen zu haben; andere enthalten irgend eine Abänderung oder Aufhebung, und der Sammler scheint dabey frühere Gesetze vorauszusetzen, wie beim Gesetz vom Passa (Kap. 16.), das er ganz kurz anführt, gleichsam als wenn es schon bekannt wäre, und als wenn er nur die wichtige Clausel hinzufügen wollte, nämlich, daß es nur an dem einzigen Orte, den Jehovah erwählen würde, gefeiert werden solle, (da wir hingegen in den frühern Büchern die Entstehung und die Feier dieses Festes ausführlich angeführt finden); und andere endlich sind Nachträge, Supplemente, Gesetze, wovon die frühern Bücher nichts enthalten, (die wir kennen lernen werden).

4. Der ganze Charakter des Buchs trägt das Gepräge einer spätern Zeit. Es ist in einem Geiste geschrieben, der sich schon ziemlich jener rabbinischen, allegorisirenden und mystischen Philosophie nähert. In den frühern Büchern finden wir Mythologie und Gesetz in ihrer einfachen natürlichen Gestalt, jene in ihrer wahren Natur, als religiösen Volksglauben, wie sie die Väter überliefert hatten, dieses in seiner juridischen Trockenheit und Strenge, als zwingenden Buchstaben, als Gebot und Vorschrift. In unserm Buche aber ist die Mythologie, schon dem bewußtlosen einfachen Glauben entrückt, Gegenstand der Reflexion geworden, es werden Begriffe und Dogmen daraus abgezogen, es wird in vieles ein geheimer Sinn hineingelegt, es wird mit Wohlgefallen auf die Wunder der alten Geschichte zurückgesehen, und die Vorzüge des Volkes Gottes werden prahlerisch herausgehoben: genug, statt Mythologie finden wir Theologie, und eine sehr geschmacklose, kalte und spielende. Und in der Gesetzgebung ist eine gewisse moralische Tendenz hervorgetreten, wir hören nicht mehr die Juristen in ihrer einfachen, gebietenden und bestimmenden Sprache die Gesetze auslegen, sondern wir glauben einen Moralisten, einen Prediger zu hören, der uns

die Beobachtung der Gesetze ans Herz legt, und uns durch religiöse Beweggründe dazu zu bewegen sucht.

Man lese Kap. 4, 7. 8.: „Wo ist ein so herrliches Volk, zu dem Götter sich so nahe thun, als Jehovah unser Gott, so oft wir ihn anrufen" u. s. w. So V. 32 — 36.: „Frage nach den vorigen Zeiten, die vor dir gewesen sind, ob je so etwas Großes geschehen ist, oder dessen gleichen etwas gehört worden, daß ein Volk Gottes Stimme aus dem Feuer reden gehört habe, wie du gehöret hast und doch lebest, oder ob jemals Gott versucht habe, zu kommen und sich zu wählen ein Volk mitten aus den Völkern, durch Versuchungen, Zeichen und Wunder und Krieg, und durch eine starke Hand, und durch einen ausgestreckten Arm" u. s. w. — Kap. 5, 21.: „An diesem Tage haben wir gesehen, daß Gott mit Menschen redet und sie leben. — — V. 23.: „Welches Fleisch ist, das die Stimme des lebendigen Gottes aus dem Feuer reden höre und lebe?"

Kap. 7, 6 — 8.: „Du bist ein heiliges Volk dem Jehovah deinem Gott, dich hat Jehovah erwählet, ihm zu seyn ein Eigenthums-Volk vor allen Völkern, die auf dem Angesicht der Erde sind. Nicht

weil ihr zahlreicher seyd vor allen Völkern, hat euch Gott geliebt und erwählet, denn ihr seyd das geringste von allen Völkern, sondern weil euch Jehovah liebte" u. s. w. — Wie contrastiren hiermit ähnliche Stellen der frühern Bücher! Z. B. 2 Mose 19, 4 — 6.: „Ihr habt gesehen, was ich den Aegyptern gethan habe, und wie ich euch auf Adlers Flügeln trug, und zu mir brachte. Und nun, wenn ihr meine Stimme und meinen Bund haltet, so sollt ihr mir zum Eigenthum seyn vor allen Völkern, denn mir ist die ganze Erde, und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk seyn. —

Das gewöhnliche Prädikat des Landes Canaan: „das Land, das von Milch und Honig überfließt," ist nicht mehr hinreichend; Kap. 11, 12. heißt es noch überdies: „das Land, auf welches Jehovah dein Gott Acht hat, immerdar sind die Augen Jehovahs deines Gottes darauf gerichtet, von Anfang des Jahres bis zum Ende des Jahres." — Auf die Art, wie Jehovah auf Sinai erschienen, wird besonders reflectirt, und daraus ein Beweggrund gegen die Bilderverehrung hergenommen K. 4, 12. 15 ff.: „Und es sprach Jehovah zu euch aus dem Feuer, den Ton der Worte hörtet ihr, aber kein

Gleichniß sahet ihr außer dem Bild. Und nun hütet euch sehr, da ihr kein Gleichniß gesehen habt, als Jehovah zu euch sprach auf Horeb aus dem Feuer, daß ihr nicht sündiget, und euch ein gehaunes Bild irgend eines Gleichnisses, von Mann oder Weib macht" u. s. w. Auch wird aus demselben Mythus witzig genug die göttliche Einsetzung des Prophetenamtes hergeleitet Kap. 18, 16.: „Wie du gebeten hast von Jehovah auf Horeb an dem Tage der Versammlung, sagend, ich will nicht mehr hören die Stimme Jehovahs meines Gottes, und will dieses große Feuer nicht mehr sehen, damit ich nicht sterbe; und Jehovah sagte zu mir, sie haben recht geredet; ich will ihnen Propheten aus ihrer Mitte erwecken, wie du bist, und will meine Worte in ihren Mund legen" u. s. w. Das Wunder des Manna hat einen mystischen Sinn: „damit er dich lehrte, daß nicht vom Brodt allein der Mensch lebt, sondern von allem, was aus Jehovahs Munde gehet" (K. 8, 3.).

Von dem frommen moralisirenden Tone sind die ganzen eilf ersten Kapitel ein ununterbrochener Beweis. Unzählige Mal sind die Ermahnungen wiederholt, Gott zu lieben von ganzem Herzen und ganzer Seele, ihm anzuhangen, Gott nicht zu verges-

sen und dergl. In den frühern Büchern höret man von dieser innern Jehovahsverehrung wenig oder gar nichts, immer wird nur auf die äußere Verehrung gedrungen, die auch bloß in die Sphäre der Gesetze gehört. Nun kann man sagen, diese erstern Kapitel enthalten Ermahnungsreden, und stehen für sich als ein oder mehrere eigene Aufsätze; aber auch sonst und selbst in den rein gesetzlichen Stücken kommen solche moralische Tiraden vor, z. B. Kap. 12, 28. Kap. 13, 5. Kap. 19, 9. Kap. 26, 16—19. Interessant ist Kap. 26., als ein Beweis des spätern Geistes unsers Buchs und der neuen Wendung, welche die Religion und der Cultus in ihm gewonnen zu haben scheint. Es wird hier geboten, daß man die Erstlinge des Feldes vor das Heiligthum bringen solle, und eine Art von Gebet vorgeschrieben, das dabey gesprochen werden solle (V. 5 — 10.), das ziemlich frömmelnd klingt. Noch frömmelnder aber ist das andere, das bey Darbringung der Zehnten gesprochen werden soll (V. 13 ff.): „ich habe das Heilige aus meinem Hause gebracht, und es dem Leviten, dem Fremdlinge, dem Waisen und der Wittwe gegeben, nach allem deinen Gebot, das du mir geboten hast, ich habe dein Gebot nicht übertreten und nicht vergessen. Ich habe nichts davon in meiner

Trauer gegessen, ich habe nichts davon genommen in Unreinigkeit, ich habe nichts davon gegeben einem Todten, ich habe der Stimme Jehovahs, meines Gottes, gehorcht, und habe alles gethan, was du mir geboten hast. Siehe herab von deiner heiligen Wohnung vom Himmel und segne dein Volk Israel, und das Land, das du uns gegeben hast, wie du geschworen hast unsern Vätern, ein Land überfließend von Milch und Honig." — Eine solche Jehovahsverehrung kennen die frühern Bücher nicht!

Die meisten Verschiedenheiten der Gesetzgebung weisen auf eine spätere Zeit. Manche Gesetze sind abgeändert, wie sie eine spätere Zeit abgeändert hatte, neue sind hinzugekommen, die ein neuer Zustand der Dinge mit sich geführt hatte. Der correctorische Charakter der Gesetzgebung ist nicht schwer darzuthun. Uns liegt aber besonders daran, den spätern Charakter der Gesetzgebung zu erweisen. Wir zählen daher nur diejenigen Verschiedenheiten und Eigenheiten auf, die ohne weiteres zu Belegen des spätern Alters dienen können.

Im Deuteronomium finden wir zuerst Abmahnungen von Anbetung der Sonne, des Mondes und der Sterne (Kap. 4, 19. Kap. 17, 3.). In den frühern Büchern, wo von Abgötterey die Rede

ist (2 Mos. 20, 4. 3 Mos. 26, 1. Kap. 19, 4.) ist dieser Art von Götzendienst noch nicht gedacht. Nun finden wir in der spätern Zeit in Jerusalem diese Mißbräuche häufig. Manasse ist diesem Götzendienst ergeben, und baut dem Heer des Himmels Altäre in beiden Höfen des Tempels (2 Kön. 21, 5.), und unter den von Josia abgeschafften Mißbräuchen finden wir ebenfalls den Dienst des Heers des Himmels (2 Kön. 23, 5.). Auch Jeremias eifert gegen diesen Götzendienst (Kap. 8, 2.).

So ist auch das Gesetz gegen die Hurer (קדש) (Kap. 23, 18. 19.) unserm Buch eigen, und in der Geschichte finden wir diese Mißbräuche erst mit Rehabeam (1 Kön. 14, 24.).

Auch entspricht die Kap. 12, 2 f. gegebene Specification von götzendienerischen Mißbräuchen ganz denen, von denen uns die BB. der Könige immer Meldung thun. עץ רענן, unter denen man opfert, ist ein in diesen Büchern gewöhnlicher Ausdruck. Die frühern Bücher des Pentateuchs nehmen auf diese bestimmten Arten von Götzendienst keine Rücksicht; sie beschränken sich auf den Bilderdienst. Zu der Zeit ihrer Abfassung waren vielleicht diese Mißbräuche noch nicht eingeschlichen, oder

wurden nicht dafür angesehen, wie wir an dem Opfern auf den Höhen gesehen haben.

Ein Gesetz über die Propheten haben die frühern Bücher auch nicht. Zu ihrer Zeit war das heilige Prophetenamt noch nicht so entweiht und zu schlechten unreligiösen Absichten gemißbraucht worden, daß ein Gesetz darüber nöthig war, wie man falsche von wahren Propheten unterscheiden und die Betrüger bestrafen solle (Kap. 13, 1 ff. Kap. 18, 20 ff.).

Das Königsgesetz gehört ebenfalls unter die Zeichen des spätern Alters unsers Buchs. Wir haben keinen Grund, anzunehmen, daß die frühern Bücher, auch nur die einzelnen Stücke, aus denen sie zusammengesetzt sind, vor den Königen abgefaßt worden seyen; aber als sie gesammelt wurden, hatte man noch nicht gewagt, oder noch nicht nöthig gefunden, der königlichen Gewalt durch ein Gesetz Schranken zu setzen.

So auch das Gesetz von der Ehescheidung, das unserm Buch ganz eigen ist (Kap. 24, 1 ff.). Wäre zur Zeit der Sammlung der frühern Bücher ein solches Gesetz vorhanden gewesen, so würde es gewiß aufgenommen worden seyn, da wir andere eheliche Gesetze darin finden (3 B. M. 20.). Es

scheint als sey die Ehescheidung erst im Fortgang der Zeit durch die mehr überhand nehmende Sittenlosigkeit eingeführt worden.

Fast alle unserm Buche eigene Gesetze beziehen sich auf den Aufenthalt im Lande Canaan, und Einrichtungen, die erst hier Statt haben konnten, werden ohne weiteres vorausgesetzt. In den frühern Büchern finden wir auch Gesetze, die sich auf den Aufenthalt in Canaan beziehen, als 2 Mos. 22. 3 B. Mos. 19. Man kann also nicht annehmen, daß der Sammler des Pentateuchs solche Gesetze nur in das Deuteronomium aufgenommen habe, weil es wahrscheinlicher gewesen, daß sie Mose in der letzten Zeit, an der Grenze des bald zu erobernden Landes, gegeben habe. Vielmehr müssen wir schließen, daß zu der Zeit der Sammlung der frühern Bücher solcher individuellen Gesetze noch nicht viele da waren. Manche neue Einrichtungen, die unser Buch gebietet und voraussetzt, konnten auch nur erst in einer spätern Zeit entstehen, wie die Richter in den Thoren (K. 16, 18.) und die Aeltesten der Stadt, die so häufig vorkommen, besonders aber die Einheit des Heiligthums (der Ort, den Jehovah erwählen wird u. s. w., worunter der Tempel verstanden wird, wie wir zeigen werden).

Die Gesetze von Exemption von Kriegsdiensten, so wie überhaupt die Kriegsgesetze, die wir Kap. 20. lesen, setzen eine spätere Zeit voraus, wo der Krieg nicht mehr jedes Einzelnen, sondern bloß des Königs Sache war (denn wo jeder für seinen Heerd streitet, da findet keine Exemption Statt), wo schon eine gewisse Disciplin eingeführt war (denn es sind Hauptleute da), und wo Kriege gegen entfernte Völker (V. 15.) geführt worden waren, was erst unter David geschah.

Das levitische Interesse, das unser Verf. hat, die beständige Rücksicht, die auf sie genommen ist, die empfehlende Art, mit der ihrer gedacht ist, spricht ebenfalls für eine spätere Zeit. Es bezeugt es die Geschichte und liegt in der Natur der Sache, daß die Priester erst später in Ansehen gekommen sind. Auch die frühern Bücher haben schon einen hierarchischen Geist, die Gesetzgebung sanctionirt schon dort die Vorzüge und Vortheile der Priester; aber es ist nur das Gesetz, was für sie spricht, hier wird eine gewisse religiöse Achtung und Sorge für sie gefodert. Oefter kömmt die Ermahnung vor: „Hüte dich, daß du den Leviten nicht verlässest, so lange du auf Erden lebest." — „Die Leviten hat Jehovah dein Gott erwählet, ihm zu dienen, in

seinem Namen zu segnen, und sie sollen über jeden Streit und jedes Verbrechen richten." — „Jehovah hat ihn erwählet aus allen deinen Stämmen, zu stehen, zu dienen im Namen Jehovah."

Auch ist die hierarchische Gewalt, die in unserm Buch den Priestern ertheilt wird, weit größer. Sie machen ein Oberappellationsgericht aus (17, 8 ff.), sie haben das Gesetz in Händen, das ihnen Mose selbst anvertraut hat (K. 31, 9. 25.), daß sie vor dem Volke vorlesen sollen, und das der König sich von ihnen abschreiben lassen soll (K. 17, 18.).

Die hierarchische Tendenz der Gesetzgebung unsers Buchs ist aber besonders in den Gesetzen von der Einheit des Gottesdienstes ausgesprochen. Diese interessiren uns hier besonders, und wir würdigen sie hier einer besondern Betrachtung.

Gesetze von der Einheit des Gottesdienstes.

In unserm Buche hören wir zuerst etwas von einem „Ort, den Jehovah aus allen Stämmen erwählen werde, um seinen Namen daselbst wohnen zu lassen", und vor welchem Ort allerlei Opfer dargebracht, und überhaupt alle gottesdienstlichen Handlungen ver-

richtet werden sollen. In dieser Hinsicht sind mehrere gottesdienstliche Gesetze der frühern Bücher abgeändert und genauer bestimmt. Wir stellen die Vergleichung an.

1. Opfergesetze. Ueber den Ort, wo geopfert werden solle, haben wir in den frühern Büchern ein einziges Gesetz 3 Mos. 17., wo bey Lebensstrafe geboten wird, jedes Opfer vor das Versammlungszelt zu bringen, und an keinem andern Ort, weder in noch außer dem Lager, zu opfern, um zu verhüten, daß man nicht mehr den Feldgöttern (שעירים) auf dem freien Felde opfere. Dies Gesetz sieht nun ganz Mosaisch aus. Allein so wie wir unsern geschichtlichen Erfahrungen zufolge keinen Grund haben, anzunehmen, daß Mose die Freiheit des Opferns eingeschränkt habe, so entdecken sich noch überdies zwey Spuren, die die Mosaische Aechtheit dieses Gesetzes verdächtig machen.

Der Verf. des Deuteronomium giebt selbst zu verstehen, daß vorher (also nach seiner Fiktion in der Mosaischen Periode) die Freiheit des Opferns nicht eingeschränkt gewesen sey. „Ihr sollt nicht thun, sagt er (12, 8.), wie wir jetzt hier thun, ein jeder was ihm recht scheint, denn ihr seyd noch nicht zur Ruhe gekommen und zu dem Besitzthum,

welches Jehovah euer Gott euch giebt." Und wirklich scheint uns aus dieser Zeit der Freiheit und Gesetzlosigkeit ein Gesetz aufbehalten zu seyn 2 Mos. 20, 20 ff. „Ihr sollt", heißt es da, „nicht neben mir goldene oder silberne Götter machen, einen Altar von Erde sollst du mir machen, und auf ihm opfern deine Brand- und Dankopfer, dein kleines Vieh und deine Rinder, an jedem Ort, wo ich meinen Namen feiern lassen werde, (בכל המקום אשר; אזכיר את שמי) will ich zu dir kommen und dich segnen; und wenn du mir einen Altar von Steinen machst (machen willst), so baue ihn nicht aus gehauenen Steinen, denn wenn du dein Eisen darüber schwingst, so entweihst du ihn." In diesem Gesetz ist nicht nur von mehrern Orten, wo Jehovah sich verehren lassen werde, die Rede, sondern das Errichten von Altären ist auch, wie es scheint, der Willkühr und dem eignen Antriebe überlassen, der Altar kann von Erde oder von Steinen seyn, und an einen fixen alleinigen Cultus, wie der der Stiftshütte, ist nicht gedacht. Auch wird die Vorschrift zu der Errichtung derselben erst später gegeben. — Man könnte einwenden, daß dies Gesetz in die Periode vor der Stiftshütte gehöre, so wie es denn wirklich im Pentateuch vor Errichtung

derselben aufgeführt ist. Allein da wir alle äußere Autorität des Pentateuchs verwerfen, mithin auch die Ordnung der gesetzlichen Stücke nicht als ächt anerkennen können, außer wenn sie durch innere Gründe bestätigt wird, und da wir die Mosaische Stiftshütte und den Cultus derselben in der Art, wie ihn der Pentateuch darstellt, nach den obigen Gründen in Zweifel ziehen müssen: so ist wohl die Annahme nicht unwahrscheinlich, daß das vorliegende Gesetz aus einer Zeit sey, wo das Opfern noch frey war, und wo man sich begnügte, die Bauart der Altäre zu bestimmen, auf welchen man Jehovah verehren solle, Zeit und Ort der Verehrung dem Zufall und dem eignen Antriebe überlassend.

Obwohl also das Gesetz 3 B. Mos. 17. Moses Namen führt und in das Mosaische Lager verlegt ist, so möchte ich doch zweifeln, ob es von Mose sey. Vielleicht bedienten sich die spätern Priester dieser Fiktion, um die Freiheit des Opferns einzuschränken und die Verrichtung desselben sich als ausschließliches Recht anzumaßen.

Eine kräftigere und lautere Sprache führt aber die Hierarchie in den Gesetzen des Deuteronomium, und deutlich verräth sich in ihnen die spätere Zeit. Kap. 12. lesen wir ein ausführliches Gesetz, in welchem

chem gegen die Freiheit des Opferns und gegen alle götzendienerische Mißbräuche heftig geeifert, und alles Opfern auf den „Ort, den Jehovah aus allen Stämmen erwählen werde, daß sein Name daselbst wohne", eingeschränkt wird. Dieser Ort ist nun ohne weiteres der Tempel zu Jerusalem. Vor Erbauung desselben haben wir in der Geschichte keine Spur von einem allgemeinen Nationalheiligthum finden können, auch ließ sich nicht einmal das Bestreben entdecken, das Opfern auf irgend eine Art einzuschränken. Ueberdies finden wir sonst Jerusalem als diesen auserwählten Ort genannt, fast mit denselben Worten: „die Stadt, welche Jehovah erwählet hat, seinen Namen daselbst hinzustellen, aus allen Stämmen Israel" (1 Kön. 14, 21.).

Die Hierarchie weiß ihre Anmaßungen durchzusetzen. Bey den Israeliten, wie bey allen alten Völkern, war Schlachten und Opfern eins, die Götter waren Gäste bey jeder bessern feierlichen Mahlzeit. Sie hätten also, so oft sie Fleisch essen wollten, nach Jerusalem hinaufgehen müssen; dies wäre eine Foderung gewesen, die nicht erfüllt werden konnte. Dagegen sahen sich die Priester vor. Sie erlaubten das Schlachten, aber nicht als eine heilige Handlung, sondern man sollte das Geschlachtete wie

ein Reh oder einen Hirsch essen, und das Blut zur Erde gießen (12, 15. 21 ff.). So war die alte patriarchalische Sitte vernichtet, das Opfern war nun ausschließliches Recht der Priester.

2. Festgesetze. Auch die Feste, das Passa, Pfingsten und das Laubhüttenfest, dürfen nur an diesem auserwählten Orte, in Jerusalem gefeiert werden (Kap. 16.). Diese Bestimmung der Feier dieser Feste ist dem Deuteronomium ebenfalls allein eigen. In den so häufig wiederholten und so genau bestimmten Festgesetzen der frühern Bücher (2 Mos. 12. 13. 23. 3 Mos. 23.) ist nichts von dem Orte, wo diese Feste gefeiert werden sollen, auch nur angedeutet. Zwar ist geboten, daß jährlich dreimal alles was männlich ist, vor Jehovah erscheinen solle (2 Mos. 23, 17.), aber damit ist noch lange nicht gesagt, daß man dreimal nach Jerusalem wallfahrten müsse.

Es ist also einmal eine Zeit gewesen, wo diese Feste noch nicht, wie das Deuteronomium gebietet, und wie wir es bey den spätern Juden zu Christi Zeit finden, an Einem gemeinschaftlichen Orte, als allgemeine Nationalfeste gefeiert wurden *), und

*) Vielleicht mag dies der Sinn der Bemerkung 2 Kön. 23, 22. seyn, daß seit der Richter Zeit kein Passa ge-

diese Nationalfeier kann auch gar nicht in der ursprünglichen Stiftung gelegen haben. Denn wie sollte doch eine so wichtige Bestimmung in den Gesetzen des Exodus und des Levitikus ausgelassen worden seyn?

So wie die Feier zu Jerusalem erst mit der Zeit durch eine spätere Gesetzgebung eingeführt worden ist, so scheinen mir diese Feste überhaupt mehr das Werk der Zeit und einer successiven Ausbildung, als einer absichtlichen gesetzlichen Stiftung zu seyn. Ihre angebliche Stiftung durch Mose mag eine von den vielen rechtsgeschichtlichen Fiktionen des Pentateuchs seyn.

Mose und die Israeliten haben in der Arabischen Wüste unter den Gefahren, der Unruhe und dem Mangel des Nomadenzuges wohl nie an Feste und Opfermahlzeiten gedacht. Feste gedeihen nur in Ruhe, Frieden und Ueberfluß. Auch ist es unwahrscheinlich, daß Mose schon damals für die Zukunft an die Stiftung von Festen gedacht haben

setzmäßig, so wie das unter Josia, gefeiert worden. Denn früher finden wir allerdings Spuren von der Feier des Passa. Z. B. 2 Kön. 23, 9., wo bemerkt ist, daß die Priester der Höhen das Passa nicht zu Jerusalem, sondern unter ihren Brüdern gefeiert haben.

sollte. Gewiß hatte er mehr zu denken und zu sorgen: die Gegenwart ließ ihn nicht an die Zukunft denken, noch weniger an solche unnöthige, minder wichtige Einrichtungen.

Wenn es aber unwahrscheinlich ist, daß Mose überhaupt Feste gestiftet haben soll, so ist es fast widersinnig, daß er diese Feste gestiftet haben soll. Das Passa und Laubhüttenfest wurden zum Andenken an den Auszug aus Aegypten gefeiert.

Begebenheiten, wenn auch die merkwürdigsten, feiert man aber doch wohl erst dann, wenn sie vorbey sind, wenn man mit Ruhe daran zurückdenken kann. So lange man noch darin begriffen ist, so lange sie noch zur Geschichte des Tages gehören, denkt niemand daran, sie zum Gegenstande eines Festes zu machen. Aber Mose soll diese Feste mitten in den Begebenheiten selbst, die sie veranlassen, ja noch vor denselben gestiftet haben.

Das Passa soll nach der Relation 2 B. Mos. 12. schon vor dem Auszuge aus Aegypten und vor der wunderbaren Veranlassung desselben, dem Sterben aller Erstgeburt, gestiftet worden seyn. Diese Stiftung, wie wir sie hier lesen, ist nun offenbar spätere Fiktion aus mehrern Gründen.

1. Das Passa sollte nach dieser Relation eine Art von Sicherungsmittel gegen die letzte wunderbare Plage seyn, die wider Aegypten verhängt werden sollte, gegen das Sterben aller Erstgeburt. Wenn wir nun auch dieses unglaubliche Faktum als wahr, nur mythisch eingekleidet und ausgeschmückt, annehmen wollten, so konnte es ja Mose doch nicht vorhersehen, und eben so wenig konnte das Blut des Passalamms etwas gegen diese Plage helfen. Also hier ist nichts als Mythe.

2. Diese Feier des Passa widerspricht der Geschichte. Nach Kap. 12, 11. sollen die Israeliten das Passa essen, gegürtet, die Schuhe an den Füßen, den Stab in den Händen, in Eile. Hiernach sollte man denken, daß sie in jener Nacht des Aufbruchs in reisefertigem Stande gewesen seyen. Aber nach V. 39. wurden sie von dem Befehl zum Aufbruch so überrascht, daß sie nicht einmal Brodt in Vorrath hatten, sondern den rohen Teig ungesäuert mit fortnehmen mußten.

3. Auch die Bedeutung und der Zweck des Festes selbst wird durch diese Stiftung entstellt. Wenn wir es von dieser Relation unabhängig an sich nach seinen Symbolen betrachten, so hat es den Zweck gehabt, den merkwürdigen Auszug aus Aegy-

pten zu verewigen, welchen Zweck auch unsere Relation angiebt (V. 14, 25 ff.). Vorzüglich bedeutend und symbolisch war der Ritus des ungesäuerten Brodtes, von welchem auch häufig das Fest den Namen führt, wodurch man an den merkwürdigen Umstand erinnert werden sollte, daß die Israeliten in der Eile des Aufbruchs den eingemachten Teig nicht hatten säuren können. Der Sinn dieses Ritus ist aber in unserer Relation ganz entstellt; nach ihr wird, so wie das ganze Fest, das Essen des ungesäuerten Brodtes vor dem Erfolg, der es veranlaßt, und unabhängig von demselben, geboten (V. 8.). Daß aber die Entstehung und die Bedeutung dieses Ritus so gewesen sey, wie wir angenommen haben, wird selbst im Deuteronomium bezeugt: „Sieben Tage sollst du ungesäuertes Brodt des Elends essen, denn mit Eil bist du aus Aegypten gezogen, auf daß du des Tages deines Auszuges aus Aegyptenland gedenkest dein Lebelang" (5 B. Mos. 16, 3.).

4. Ganz unwahrscheinlich und fast lächerlich ist es, daß Mose in jener Unruhe und erwartungsvoller Zeit an die künftig in Canaan fortzusetzende Feier des Passa und an die nähern Bestimmungen

derselben gedacht haben sollte. Dazu konnte er kaum nachher Zeit haben *).

Unsere Relation verräth sich selbst als unwahr durch ihre Zweideutigkeit und Schwankung. Das Passa, das sie stiften und feiern läßt, soll bald zum Schutz gegen die Landplage des Sterbens der Erstgeburt, bald zum Andenken an diese merkwürdige Begebenheit gefeiert werden; bald glaubt man nur die Vorschriften zu jener ersten Feier zu lesen, bald wird von dem künftigen, eigentlichen Passafest gesprochen; kurz auf eine sehr ungeschickte Weise ist die Veranlassung des Festes und das Fest selbst unter einander geworfen; und wenn wir für dieses Urpassa, das in der Nacht des Auszugs aus Aegypten gefeiert worden seyn soll, weiter keine Gewähr als diese Relation haben, so können wir es mit gutem Gewissen als eine fromme Dichtung ansehen.

Ob dieser Fiktion etwas Wahres zu Grunde liege, können wir nicht wissen. Es ließe sich allerdings denken, daß Mose vor dem Aufbruch aus

*) Die Kap. 12, 43 ff. gegebenen Clauseln wird jeder auch ohne unsere Erinnerung für unmosaisch anerkennen. Alle Clauseln und Nebenbestimmungen werden erst später hinzugefügt, und diese haben ohnehin die deutlichsten Beziehungen auf den Aufenthalt in Canaan.

Aegypten eine Opfermahlzeit veranstaltet habe, damit sich die Israeliten — noch einmal satt essen möchten, was die Veranlassung zu dem Passa und zu dieser Fiktion gegeben haben könnte. Aber dagegen läßt sich einwenden, daß Mose den Aufbruch noch nicht erwartet hatte. Hätte er eine solche Opfermahlzeit veranstaltet, so hätte er gewiß auch für Reisezehrung gesorgt, und daran hatte kein Israelit gedacht.

Lassen wir das dahin gestellt seyn, so haben wir doch offenbar keine sichere Gewähr für die Stiftung des Passa durch Mose: die uns überlieferte Stiftungsgeschichte ist falsch; womit wollen wir doch beweisen, daß Mose dieses Fest auf eine andere Weise, zu einer andern Zeit eingeführt habe?

Weit wahrscheinlicher ist wohl die Annahme, daß das Passafest gar nicht gesetzlich gestiftet worden, sondern nach und nach in Gebrauch gekommen seyn mag. Dank- und Erinnerungsfeste werden gewöhnlich und am besten aus eignem Antriebe gefeiert. Der Gottesdienst bey den Israeliten war ohnehin früher ungebundener und freier. Vielleicht war also das Passa anfangs nur ein Privat- und Familienfest, (was es auch seiner Natur nach ist, denn der Hausvater feiert es mit seiner Familie, und

jedes Haus ißt das Passalamm für sich). Später wurde die Feier desselben gesetzlich sanctionirt und bestimmt. Doch muß es noch später nicht so allgemein und regelmäßig gefeiert worden seyn, weil die Geschichte die erste gesetzmäßige Feier erst unter Josia anführt. Endlich aber gelang es der Hierarchie, das ehedem freie häusliche Fest in ihre Bande zu schlagen, und als ihr Werkzeug zu brauchen. Als der Tempel zu Jerusalem das Ansehn des alleinigen Heiligthums erlangt hatte, und alle gottesdienstlichen Handlungen daselbst verrichtet werden mußten, durfte auch das Passa nirgends anders gefeiert werden, jeder Jude mußte nun deswegen nach Jerusalem wallfahrten; und so entstand jenes allgemeine Nationalfest.

Einen ähnlichen Ursprung mag auch das Laubhüttenfest gehabt haben. Noch weit weniger als das Passa hat dieses Mose gestiftet. Es ist das Fest des Andenkens an den Nomadenzug durch die Wüste, wo die Israeliten nach Art der Nomaden in Hütten gewohnt hatten. Nun wäre es noch erträglich, wenn es Mose am Ende seines Lebens, an der Grenze des Landes Canaan gestiftet haben sollte, als dieser Nomadenzustand vorüber war, wiewohl auch damals noch diese Stiftung zu früh gewesen wäre. Aber

nein! an den Sinai zurück, verlegt die Rechtsgeschichte des Pentateuchs die Stiftung des Laubhüttenfestes, nach dem Gesetz 3 Mose 23, 33 ff. (denn der ganze Levitikus soll ja noch am Sinai promulgirt worden seyn). Also in der ersten Zeit, wo die Israeliten eben erst aus Aegypten gekommen waren, wo sie kaum erst in den Nomadenzustand getreten waren, wird schon ein Fest zum Andenken an denselben gestiftet? Die Falschheit liegt am Tage!

Das Laubhüttenfest war zugleich das Erndtefest, und als solches wird es 2 Mose 23, 16. zuerst aufgeführt. Aber die Stiftung eines Erndtefestes wäre am Sinai ebenfalls ein wenig früh gewesen! Daß aber dies Gesetz noch nichts von dem Ritus der Laubhütten hat, zeigt, daß das Fest ursprünglich das Erndtefest war, und daß dieser Ritus erst später hinzu kam.

Wie das Passa, ist das Laubhüttenfest erst nach und nach in Gebrauch gekommen. Wie alles, was zur Religion gehörte, war es anfangs frey, bis es endlich von den Priestern zu dem gebildet wurde, was es nachher war: das dritte allgemeine Nationalfest.

Nach den so eben betrachteten Gesetzen von der Einheit des Gottesdienstes, können wir das Alter

des Deuteronomium mit großer Wahrscheinlichkeit bestimmen.

Der Ort, den Jehovah erwählen wird u. s. w., ist der Tempel zu Jerusalem. Nach der Erbauung desselben, und nach der Trennung des Reichs, als Jerusalem die Hauptstadt des kleinern Reiches Juda wurde, konnte erst die Idee der Einheit des Gottesdienstes entstehen. Aber die Geschichte zeigt uns noch lange nachher keine Spur davon. Die Freiheit des Opferns dauert noch lange fort, selbst unter priesterlicher Genehmigung (unter Jojadas Vormundschaft). Unter Hiskia ist der erste Versuch geschehen, das Opfern außer dem Tempel abzubringen. Aber unter Josias erst werden alle Foderungen des Deuteronomium erfüllt, auch das Passa wird zum erstenmal nach der Regel (als Nationalfest) gefeiert, und unter Josias wird ein Gesetzbuch gefunden: alles stimmt also zusammen für die damalige Einführung des Deuteronomium!

Druckfehler.

S. 242 Z. 15 statt בעצר lies כעצר.

S. 266 Z. 11 statt Bedingungen lies Verbindungen.

Beiträge
zur
Einleitung in das Alte Testament

von

Wilh. Martin Leberecht de Wette.

Zweiter Band.

Halle 1807
bei Schimmelpfennig und Compagnie.

Druckfehler.

S. 242 Z. 15 statt בעצר lies כעצר.

S. 266 Z. 11 statt Bedingungen lies Verbindungen.

Beiträge
zur
Einleitung in das Alte Testament

von
Wilh. Martin Leberecht de Wette.

Zweiter Band.

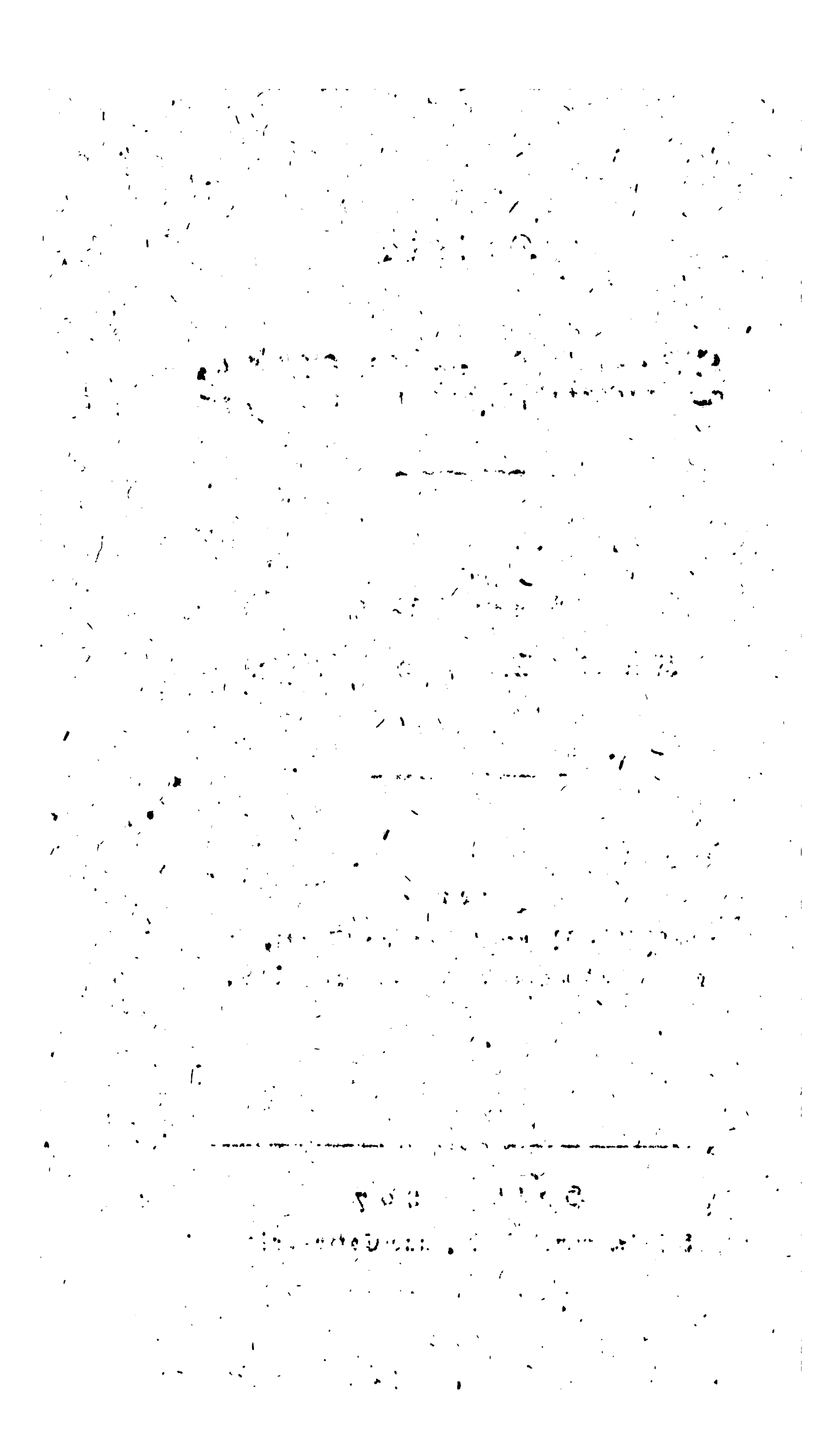
Halle 1807
bei Schimmelpfennig und Compagnie.

Kritik
der
Israelitischen Geschichte

Erster Theil.
Kritik der Mosaischen Geschichte.

von
Wilh. Mart. Leber. de Wette,
außerordentlichem Professor der Theologie zu Heidelberg.

Halle 1807.
bei Schimmelpfennig und Compagnie.



Vorrede.

Gegenwärtige Schrift sucht eine Ansicht der Mosaischen Bücher geltend zu machen, die paradox erscheinen wird, aber, wie ich glaube, nur darum, weil sie mit Consequenz durchgeführt ist. Die Erklärer des A. T. haben schon längst von historischer Poesie gesprochen; nur gaben sie der Poesie nichts als die Einkleidung der Fakten, die Fakten selbst wollten sie noch der Geschichte retten. Daß dieß inconsequent und will-

führlich sei, hoffe ich genugthuend dargethan zu haben. Was man vielleicht für zu kühn erkennen wird, daß ich den ganzen Pentateuch von Anfang bis zu Ende in mythischer Bedeutung nehme, ist doch weiter nichts als Consequenz; denn wie das Einzelne, so auch das Ganze.

Nicht alles in dieser Schrift ist neu und eigen, Ilgen und Vater fodern das Ihrige; aber ich mußte Vieles wiederholen, weil ich alles zur historischen Kritik Gehörige zusammenstellen wollte; und Vielen, hoffe ich, wird es lieb seyn, das Wichtigste, was in jenen Schriften zerstreut ist, hier beisammen zu finden.

Ich habe mich zuweilen auf die Widerlegung von neuern Wundererklärungsversuchen eingelassen, wie es mein Zweck foderte, aber nur von einigen, die sich mir so eben darboten; ich achtete es nicht der Mühe werth, alle nur irgend vorkommende in der unzähligen Menge von Schriften dieses Faches aufzusuchen und zu wür-

digen; ist einer widerlegt, so sind sie es alle, und von dieser Seite kann meiner Ansicht nichts drohen.

Wenn ich zuweilen, von meinem mythischen Standpunkt aus, über den Sinn und die Entstehung von Mythen Behauptungen gewagt habe, die nicht auf rein hermeneutischen Resultaten ruhen, sondern bloße Vermuthungen sind; so könnte man mir, der ich immer gegen Vermuthungen und Hypothesen streite, den Vorwurf machen, daß ich selbst auf einer andern Seite wieder dieses unsichere Spiel beginne; man würde mir aber Unrecht thun. Eines Theils sind dergleichen Vermuthungen immer nur eine überflüssige Zugabe zu den durch andere ächte Gründe befestigten Resultaten, und haben mit diesen nichts zu schaffen; andern Theils wollte ich denen, die immer nach dem Wie? und dem Warum? fragen, die M ö g l i c h k e i t einer Beantwortung zeigen, und diejenigen, die immer mit Vermu-

chungen bei der Hand sind, durfte ich auch mit Vermuthungen abfertigen. Uebrigens greifen meine Vermuthungen nie in die Geschichte ein, sondern versuchen nur in den Sinn der Verfasser einzudringen. Man würde überhaupt die ganze Tendenz meiner Schrift mißverstehen, wenn man nicht einsehen und festhalten wollte, daß sie schlechterdings nur negativ-kritisch seyn soll.

Jena, im Januar 1807.

Der Verfasser.

Ma-

Maximen.

Wahrheit ist das erste große Gesetz der Geschichte, **Wahrheitsliebe** die erste Pflicht des Geschichtsforschers.

Nach Wahrheit streben alle in allen Fächern der menschlichen Erkenntniß, sie ist das Ideal, nach welchem alle Geister ringen. Aber was ist Wahrheit, wo ist sie zu finden, wo ist die Quelle, aus der sie zu schöpfen ist? Was ist **Wahrheit der Geschichte**, welches ihre Quelle, welches ihr Maaßstab?

Die Erkenntnißquelle der Geschichte im eigentlichen Sinne, in sofern sie nicht das individuelle Eigenthum eines einzelnen Menschen ist, sondern das allgemeine der Menschheit, ist keine andere als die der Relation; wir wissen von der Geschichte nichts als was erzählt ist; wahr ist, was in geschichtlicher Relation begründet ist; nur wo Relation da ist, da ist Geschichte, wo keine Relation, da keine Geschichte.

Unsere eigene Geschichte, diejenigen Begebenheiten, die uns selbst berührt haben, wissen wir durch die sichere Gewähr unsrer eigenen Wahrnehmung; aber was wir nicht selbst gesehen und wahrgenommen haben, das können wir nur von andern erfahren, die es wahrgenommen haben und es uns berichten. In der Geschichte wissen wir also nicht die Begebenheiten an sich, wie sie waren, oder vielmehr wie sie erschienen, (denn auch bei unsern eignen Wahrnehmungen wissen wir nichts als die Erscheinungen); sondern wir wissen nur die Erzählungen von den Begebenheiten. Weiter kann alles historische Wissen nicht dringen, hier wird Glaube gefodert, und wer diesen nicht zu geben vermag, der thue Verzicht auf die Geschichte.

Freilich wenn nur das wahr ist, was referirt ist, so ist umgekehrt nicht alles, was referirt ist, wahr. Nur glaubwürdige Relationen sind Quellen der Geschichte, und es giebt eine Kritik der Glaubwürdigkeit. Es ist Pflicht des Historikers, nicht sklavisch an den gegebenen Relationen zu hängen, sondern sein freies Urtheil an ihnen zu üben, zu untersuchen, ob der Referent die Geschichte habe wahr liefern können und wollen, ob seine Berichte das Gepräge der Wahrheit tragen, oder ob Irrthümer und Partheilichkeiten in seine Relation eingegangen, und sodann zu versuchen, ob er die Falschheiten von der Wahrheit trennen könne. Aber die Resultate dieser Kritik können immer nur negative seyn, sie kann nur verwerfen, nicht das Verworfene ersetzen, sie zeigt bloß Falschheiten auf, kann aber die Wahrheit nicht entdecken. Durch sie wird daher die Geschichte zwar geläutert und gereinigt, aber eben dadurch auch die Masse derselben verringert. Mit Verwerfung von Relationen geht allemal geschichtlicher Stoff verloren, denn nur in Relationen ist er zu finden.

So wie auf der einen Seite in der Kritik der Historiker sich mit Freiheit über die gegebenen Relationen erhebt, so auf der andern Seite in dem Geschäft der Darstellung.

Die Relationen sind einzeln, die Geschichte aber ist ein Ganzes und soll als solches dargestellt werden; das höchste und letzte Geschäft des Historikers ist daher, aus den so verschiedenen ungleichartigen Einzelnheiten ein organisches Ganze herzustellen, von Einem Geist und Charakter. Aber auch hier, obgleich mit künstlerischer Freiheit verfahrend, darf er die Relationen nicht verlassen, nur durch sie und in ihnen, nicht außer ihnen soll er die Geschichte darstellen; das Ganze, das er herstellt, soll vollkommen begründet seyn in den ihm gegebenen Einzelnheiten. — Die gefährlichste Klippe der historischen Kunst, an der schon so viele (ja man darf wohl sagen, die meisten) Geschichtschreiber gescheitert sind, indem sie die ihnen gegebene Freiheit mißbrauchten und mehr ein Produkt ihrer subjektiven Vorstellungen, als die ihnen gegebene Geschichte, darstellten. Ueber die Relation hinaus geht auch nicht die Freiheit der historischen Darstellung.

sie ist die nie zu verlassende Führerin des Historikers.

Das erste Geschäft des Historikers ist demnach das hermeneutische. Indem wir in der Geschichte nur das wissen, was erzählt ist, muß der Historiker vor allen Dingen das Erzählte auffassen, bevor er es in die Geschichte aufnehmen kann; er muß seinen Referenten verstehen, in seine Vorstellungen eingehen, seine Ansichten sich zu eigen machen: das Resultat seiner richtigen Auslegung (in sofern es sonst glaubwürdig und brauchbar ist) ist Ingredienz der Geschichte.

Die allgemeinen Gesetze der Hermeneutik sind auch die der historischen Interpretation, und ihnen muß sich der Historiker ebenfalls unterwerfen. Die Hermeneutik befiehlt, mit unverwandter Treue den Sinn, die Vorstellungen des Verfassers darzustellen, in dem Gesagten das und nichts anders zu finden, als was er hat sagen wollen (afferre, non inferre): der Historiker aber kann und darf auch nichts anders wollen. Die Relation ist seine Quelle; er kann aus ihr nur das schöpfen, was in ihr liegt; er kann über die Dinge, über welche er Belehrung sucht, nur die

erhalten, die ihm der Referent giebt; nicht die Fakten selbst kann er erforschen, sondern nur so wie sie erzählt sind. Verläßt er den Boden der Hermeneutik, so verläßt er den Boden der Geschichte.

Mit der hermeneutischen Operation hat der Historiker sein Amt noch nicht vollendet, bei den gefundenen Resultaten darf er nicht stehen bleiben, nunmehr fodert die Kritik ihr Recht und übt ihr Urtheil: sie verwirft oder bewährt die gefundenen Resultate. Sind die Relate glaubwürdig, widersprechen sie nicht den allgemeinen Gesetzen der Natur, der Analogie der Erfahrung, sind die Vorstellungen des Referenten richtig, hat er recht gesehen und gehört, hat er sich nicht täuschen lassen, hat er die Sachen ohne Partheilichkeit dargestellt? — Es giebt Fälle, wo es am Tage liegt, daß der Referent, unschuldig oder schuldig, Falschheiten erzählt, auch wenn er sonst in seinen Berichten glaubwürdig ist. Diese Falschheiten verwirft der kritische Geschichtsforscher, und geht so ab von dem Wege der Hermeneutik, die weiter nichts thut als den reinen Inhalt der Relation darstellen; aber in diesem kritischen Geschäft thut er auch Verzicht auf die Ge-

schichte, indem er nämlich das Falsche nicht ersetzen kann durch das Wahre, und nothwendig eine Lücke lassen muß; und sobald er wieder Stoff für die Geschichte aufnimmt, tritt er auch wieder zurück auf den Boden der Hermeneutik.

Indessen nicht bloß in dem negativen Geschäft der Kritik überschreitet er das Geschäft der Hermeneutik, sondern auch in einem positiven, dem des Pragmatismus und der Darstellung. Bei der Darstellung der ursprünglichen Referenten kann und darf er sich nicht begnügen; wollte er die bloßen Relate rein sammeln und neben einander stellen, so würde die Geschichte ein übelzusammenhängendes Flickwerk von Bruchstücken werden. Jede einzelne Relation ist ihrer Natur nach einseitig; die einzelnen Referenten haben immer nur einzelne abgerissene Theile der Geschichte, gleichsam einzelne Scenen des großen Dramas dargestellt; der Historiker hingegen, indem er das Ganze übersieht, wird vieles in einem andern wahrern Lichte erblicken, als die einzelnen Referenten, er wird viele Einseitigkeiten, viele Täuschungen und Irrthümer entdecken und berichtigen können. Aber auch hier ist sein Geschäft

gewissermaßen kein anderes als ein hermeneutisches, nur in einem höhern Sinne: alle gegebenen Relationen zusammen sind das Objekt dieser höhern Hermeneutik, sie zusammengenommen und als ein Ganzes betrachtet sind der Autor, der zu erklären ist; die Darstellung, die aus allen zusammen hervorgeht, ist das Resultat dieser Forschung, es muß ebenfalls Edukt seyn, nicht Produkt. Denn der Historiker kann ja nichts wissen als was referirt ist; was er erforscht hat für die Geschichte, muß gefunden seyn, nicht erfunden.

Auch innerhalb einer einzelnen Relation selbst giebt es einen Pragmatismus. Es giebt Fälle, wo, nach einer gewissen Analogie, unrichtige Vorstellungen und Ansichten, falsche Combinationen und Deductionen berichtigt, auch wohl Lücken, welche der Erzähler gelassen, ausgefüllt werden können, mit Einem Wort, wo der Historiker von der Relation abweichen und an die Stelle der Ansicht des Referenten die seinige setzen darf. Aber dergleichen Resultate bescheide man sich für etwas anders als für Vermuthungen und subjektive Vorstellungen zu geben.

Man kann ihrer nicht ganz überhoben seyn; allein man sei damit behutsam und sparsam, damit man nicht die Geschichte entstelle und verfälsche. Jede Vermuthung, wenn sie haltbar seyn soll, muß doch gewissermaßen in der Relation begründet seyn und sich auf irgend etwas historisches stützen, man darf darin nie historischen Grund und Boden verlieren. Vermuthungen, die wieder nur auf Vermuthungen ruhen, sind Luftgebäude, die in sich selbst zusammenstürzen.

Man hat in neuerer Zeit mit dieser pragmatischen Methode ein tolles Spiel getrieben, besonders im Felde der biblischen Geschichte. Man hat alles aufklären, alles in Zusammenhang bringen, alles an Einen Faden reihen wollen. Man hat die Achtung vergessen, die man der Geschichte schuldig ist, mit profanem Vorwitz wollte man den Schleier wegziehen, der auf so vielen Begebenheiten liegt. Wir wissen in der Geschichte nichts als einzelne Erscheinungen, wir können nicht eindringen in die innere Werkstätte der Geschichte, nichts kann eigentlich erklärt werden; jedes Faktum ist ein Produkt unendlicher Ursachen, die im Verborgnen spielen. Man bescheide sich doch seiner Unwissenheit und maße sich nicht

an, eindringen zu wollen, wo der Eintritt versagt ist. — Tausendfache Irrthümer sind der Gewinn solcher Bemühungen. Die Summe unserer beschränkten menschlichen Erfahrung, die wir als Maaßstab gebrauchen wollen, reicht nicht hin für die unendliche Mannigfaltigkeit der Geschichte; die Analogie, nach der wir richten und erläutern wollen, ist viel zu eng und dürftig.

Es geht manches ganz anders, als wir es uns einbilden! Es schlummern Kräfte im Menschen, die wir noch nicht kennen, die aufgeregt Wunder verrichten können! Von der Geschichte sollen wir täglich lernen, nicht sie bestimmt sich nach unsern Vorstellungen; und so sei der Historiker immer nur der Schüler und Lehrling der Geschichte; er erforsche und höre die Kunde der Vorzeit, er verfolge jede sich zeigende Spur, die ihn zu irgend einer Entdeckung zu führen scheint; aber er maße sich nie an, seine Gedanken und Vorstellungen der Geschichte aufzudringen, mit ihnen Lücken zu füllen, das Unbestimmte zu bestimmen und das Schwankende festzustellen.

Unabwendbar strenge Treue gegen die Relation ist demnach das große Gesetz, dem der Hi-

storiker in jedem Augenblick Gehorsam leisten muß.

Mit Freiheit darf er sie benutzen, aber sie nicht verlassen oder gegen sie verstoßen.

Welches sind nun die Erfordernisse einer geschichtlichen, glaubwürdigen Relation?

Das erste Erforderniß ist doch wohl, daß eine Relation eine solche sei, ihrem Wesen und Charakter nach, daß der Verf. derselben Geschichte erzählen wolle. Nur das, was Er uns giebt als Geschichte, kann für die Geschichte brauchbar seyn; denn nur Er ist der Gewährsmann dafür, und nur durch ihn können wir Geschichte erfahren. Nicht alles, was wie Geschichte aussieht, ist Geschichte: es giebt auch Mährchen, Legenden, Mythen. Im Stoff unterscheiden sich diese von der Geschichte nicht, die Geschichte ist oft wunderbarer und poetischer als die Poesie selbst: nur in der Tendenz liegt der Unterschied. Ja der Stoff einer poetischen Erzählung kann wahr seyn, und doch kann sie keinen geschichtlichen Werth haben und als Geschichtsquelle unbrauchbar seyn. Hat ein Erzähler nicht die einfache

Absicht, Geschichte als Geschichte zu erzählen, hat er dabei andere Absichten, will er z. B. ein Mährchen erzählen, das da ergötze und rühre, will er irgend eine philosophische oder religiöse Wahrheit dadurch anschaulich machen, mit Einem Worte, will er irgend auf etwas anders wirken, als auf die historische Wißbegierde: so hat seine Relation keinen historischen Werth. Denn was verbürgt uns die Wahrheit, als der Glaube, den wir dem Erzähler geben? Wir trauen ihm, weil wir nicht selbst sehen können. Wenn er nun aber gar nicht die Absicht hat, uns Wahrheit (geschichtliche) zu geben, so haben wir ja gar keine Gewähr dafür. Setzen wir auch den Fall, daß die Erzählung, die er uns giebt, aus der wahren Geschichte genommen sei, so können wir ja doch nicht wissen, ob sie so treu und wahr dargestellt sei, als wir fodern müssen: der Erzähler legte sich nicht das Gesetz der Wahrheit auf, (denn geschichtliche Wahrheit war sein Zweck nicht), seiner andern (unhistorischen) Absicht zu Liebe konnte er also leicht die historische Wahrheit verletzen, und wer mögte ihn darum tadeln?

„Aber so kann man doch vielleicht die Ausschmückungen und Umbildungen des geschichtli-

chen Stoffs von diesem trennen, und dann doch die Erzählung als geschichtliche Quelle benutzen?"
Wenn wir aber dieselbe Geschichte eine andere rechtmäßige geschichtliche Relation besitzen, so können wir freilich die Wahrheit von der Falschheit sondern; aber dann leistet uns doch jene unwahre Relation keinen Dienst. Und haben wir eine solche äußere Hülfe nicht, so ist es schlechterdings unmöglich, die Wahrheit von der Falschheit zu sondern; denn in der Relation selbst liegt kein Kriterium der Wahrheit. Der Erzähler giebt ja Wahres und Falsches in Einer Bedeutung, er unterscheidet nicht dieses von jenem, sondern stellt beides in gleicher Dignität neben einander: nach ihm, nach seiner Intention ist das Wahre, so gut als das Falsche, Vehikel des außergeschichtlichen (poetischen, religiösen, philosophischen) Sinnes, für ihn ist das Falsche eben so wahr als das Wahre. Hier vermag keine Kunst der Kritik etwas. Wir sind an den Erzähler gewiesen, über dieses Medium können wir nicht hinaus.

Wenn nun eine Relation wirklich geschichtlich ist der Intention des Verfassers nach, so ist die Frage, ob sie glaubwürdig sei?

Glaubwürdig im eigentlichen Sinne ist nur die Relation eines Augenzeugen, denn nur ein solcher kann die Begebenheiten eigentlich wissen und in ihrer wahren Gestalt überliefern. Wir machen täglich die Erfahrung, daß eine Begebenheit schon in der zweiten und dritten Relation verfälscht oder verstümmelt wird. Es ist schwer, eine sinnliche Thatsache so treu in Worten darzustellen, daß andere kein falsches mangelhaftes Bild davon auffassen. Doppelt falsch wird die Relation dessen, der einem nacherzählt, der den ursprünglichen Referenten nicht recht verstanden hat.

Von dieser Strenge müssen wir freilich nachlassen, wenn wir nicht auf alle Geschichte Verzicht leisten wollen. Nur für wenige Momente der Geschichte sind wir so glücklich, Erzählungen von Augenzeugen zu benutzen. Aber wenigstens dürfen die Referenten nicht zu weit von den Begebenheiten gelebt, und müssen von sichern Gewährsmännern ihre Nachrichten erhalten haben. Je weiter der Abstand des Erzählers von der Zeit der Begebenheiten, desto zweifelhafter die Glaubwürdigkeit seiner Relation, desto größer die Quelle der Irrthümer.

Was nun den Charakter des Referenten selbst betrifft, so ist von ihm zuvörderst Unpartheilichkeit zu fodern, daß er die Begebenheiten rein und ungetrübt darstelle, so wie er sie weiß, und dann zweitens eine gewisse natürliche Kritik, daß er die ihm überlieferten Fakta ihrer Glaubwürdigkeit nach prüfe, ob sie möglich, ob sie wahrscheinlich seien, daß er nichts aufnehme, was gegen die übrige Geschichte oder wohl gar gegen allen geschichtlichen Glauben streitet.

Ein Erzähler, der bona fide Dinge erzählt, die an sich nicht wahr seyn können, die durchaus unmöglich und undenkbar sind, die nicht allein die Erfahrung, sondern auch die natürlichen Gesetze überschreiten, und sie als Geschichte giebt, in der Reihe der geschichtlichen Fakten aufführt; ein solcher, wenn er gleich die Intention hat, Geschichte zu erzählen, als Geschichte, ist kein Geschichtserzähler, er steht nicht auf dem geschichtlichen Standpunkte, er ist poetischer Erzähler (objektiv genommen, er ist in der Poesie begriffen). Und ein solcher Erzähler verdient auch durchaus keinen Glauben. Denn wenn auch andere von ihm erzählte Fakta wahrscheinlich und na-

türlich aussehen, so sind sie doch in dieser Gesellschaft nicht dafür anzunehmen: es sind Dinge aus einer andern Welt; so wie jene, können sie auch erdichtet seyn. Jede Relation ist ein Ganzes und als Ganzes gegeben und als Ganzes zu nehmen: wir können nicht willkührlich hineingreifen und uns davon wählen, was uns beliebet.

Was nun die Tradition als Quelle der Geschichte betrifft, so können wir schon im Voraus urtheilen, daß sie keine Geschichtsquelle seyn kann. Wenn man gleich annehmen könnte, daß, vor Abstumpfung des Gedächtnisses durch schriftliche Aufzeichnung, das Interesse der alten Völker für die Geschichte ihrer Väter die alten Ueberlieferungen treu und lebendig erhalten haben möge: so ist es doch eben dieses Interesse, das die Glaubwürdigkeit derselben verdächtig macht. Die Tradition ist unkritisch und partheiisch, nicht historischer, sondern patriotisch-poetischer Tendenz, die patriotische Wißbegierde begnügt sich mit allem, was dem patriotischen Interesse schmeichelt, je schöner, wunderbarer, ehrenvoller, desto annehmlicher; und wo die Ueberlieferung Lücken gelassen hat, da tritt gleich die Phantasie

mit

mit ihren Ergänzungen ein, und willig nimmt das lauschende Ohr ihre Dichtungen auf. Das Wahre nun von dem Falschen zu trennen, ist nicht möglich, so lange Relationen fehlen. Nur mit diesen treten wir auf geschichtlichen Boden; so lange diese aber nicht da sind, ist kein Punkt da, an den sich unsere Forschung anlehnen könne. Ein inneres Kriterium giebt es nicht. Wir kennen nicht alle die mannigfaltigen Absichten der dichtenden Tradition, alle die Beziehungen, in denen die traditionellen Data stehen; nicht das Wunderbare, Unglaubliche allein ist verdächtig: die schlichtesten, simpelsten Begebenheiten, die ohne alle Beziehung und Absicht hingestellt zu seyn scheinen, können aus irgend einer Absicht erdichtet, in irgend eine Beziehung gesetzt seyn, die ihnen eine falsche Wendung gegeben hat.

Diese aufgestellten Maximen sollen uns leiten bei unsern folgenden Untersuchungen über die Quellen der hebräischen Geschichte. Ihre Richtigkeit kann sich nur im Einzelnen bewähren. In ihrer Allgemeinheit aufgestellt sollen sie nur die Aussicht öffnen und den Blick schärfen. In bestimmten Fällen werden gewisse Einschränkungen zugelassen werden können, im Ganzen aber wer-

den wir wenig von ihrer Strenge nachlassen können; und wenn diese, in jener Allgemeinheit, etwas paradox und übertrieben scheint, so wird sie sich in bestimmter Anwendung vollkommen rechtfertigen.

Kritik
der
Bücher Mose
als Quelle der Geschichte.

den wir wenig von ihrer Strenge nachlassen können; und wenn diese, in jener Allgemeinheit, etwas paradox und übertrieben scheint, so wird sie sich in bestimmter Anwendung vollkommen rechtfertigen.

Kritik
der
Bücher Mose
als Quelle der Geschichte.

Es giebt eine äußere und eine innere Kritik der Glaubwürdigkeit historischer Relationen. Zu der erstern gehören die Fragen: ob der Referent den äußern Bedingungen nach die Geschichte, welche er berichtet, habe wissen können, ob der Zeit nach, in welcher er lebte und schrieb, ob seinen örtlichen und bürgerlichen Verhältnissen nach, ob er Augenzeuge war, und wenn dieß nicht, aus welchen Quellen er schöpfte, wer seine Gewährsmänner waren?

Was nun unsern Pentateuch betrifft, so können wir, nach so vielen scharfsinnigen und tief eingreifenden Untersuchungen, welche in neuerer Zeit darüber angestellt worden, als ausgemacht und anerkannt annehmen, daß die Bücher Mose eine Sammlung einzelner, ursprünglich unter sich unabhängiger Aufsätze verschiedener Verfasser sind. Man kann sie daher von einer doppelten Seite betrachten und kritisiren, einmal als Ganzes, und zweitens in ihren einzelnen Bestandtheilen, und es gäbe

demnach eine doppelte äußere Kritik derselben. Allein beide Untersuchungen dürften sehr wenig Ausbeute gewähren.

Welchem Verfasser und welcher Zeit die Sammlung dieses Ganzen zuzuschreiben sei? von diesen zwei Fragen läßt sich nur die letzte (wiewohl nur negativ) bestimmen, die auch hier allein von Wichtigkeit ist. Ueber den Verfasser wissen wir nichts, nichts über seine Quellen, nichts über das bei seiner Sammlung beobachtete Verfahren, als was uns diese Sammlung selbst errathen läßt. Und hieran kann uns allerdings genügen: denn die Verfahrungsart und die Quellen des Verfassers sprechen sich sehr deutlich aus. Wichtiger ist die Untersuchung über das Alter dieser Sammlung, aber eben so unsicher, und ihre Resultate nur negativ. Wenn der Pentateuch in dieser Gestalt entstanden ist, wissen wir durchaus nicht auszumitteln; nur das wissen wir, wenn er, nach den vorhandenen Nachrichten, noch nicht da war. Den frühern Untersuchungen zufolge *) finden wir von einem geschriebenen Gesetzbuch erst unter Josias, und von dem Pentateuch in seiner heutigen Gestalt, als Geschichts- und Gesetzbuch zugleich, erst nach dem Exil (Nehem. 9.)

*) Bd. I. S. 136 ff.

also ungefähr 1000 Jahre nach Mose, dessen Geschichte er enthält, sichere Spur.

Was die Zeit der Abfassung der einzelnen Aufsätze betrifft, so fehlt es uns hierüber gänzlich an äußern Daten, und diese Frage kann nur bei jedem Stück besonders aus seinem eignen Charakter und aus einzelnen ihm eingedrückten Spuren beantwortet werden, wiewohl ebenfalls immer nur negativ. Bei einigen Stücken verräth sich das spätere Zeitalter sehr deutlich. Allein es ist besser, diese einzelnen Beweise an ihrer Stelle beizubringen und zu entwickeln; wir würden die Untersuchung nur zerstückeln, wenn wir es schon hier thun wollten.

Die meisten dieser Spuren setzen die Periode Davids als den terminus a quo, über diesen hinaus haben wir keinen Grund irgend ein Stück des Pentateuchs zu setzen. Dahin stimmt auch alles, was wir über die Entstehung und den Gang der Cultur und Schriftstellerei bei den Hebräern wissen oder vermuthen dürfen. Mit David scheint erst diejenige Cultur zu beginnen, welche die schriftstellerischen Reste, die uns im Pentateuch aufbehalten sind, voraussetzen; dahin stimmt auch die Gleichheit der Sprache des Pentateuchs mit der der Psalmen und übrigen schriftstellerischen Produkte der Hebräer.

Wenn nun aber die Urkunden des Pentateuchs erst mit und nach David entstanden sind, so ist die Frage: woraus sind die Nachrichten geschöpft, die sie enthalten? Wenigstens 500 Jahre nach der Geschichte, die sie betreffen, sind sie geschrieben; woher nahmen die Verfasser die Materialien dazu, welches waren ihre Quellen? Gab es vielleicht gleichzeitige Relationen und Denkmähler, die sie nur benutzten und bearbeiteten?

Daß gleichzeitige Relationen zu Grunde liegen, dafür haben wir nur wenige unsichere Spuren, Stellen, wo Mosen Aufzeichnung der Gesetze und Geschichte zugeschrieben werden. Wir werden sie an ihrem Orte untersuchen. Für die meisten Relationen sind uns gar keine Winke über ihre Quellen gegeben. Die Wahrscheinlichkeit und der ganze Charakter derselben spricht dafür, daß sie aus der allgemeinen Volkstradition geflossen sind. Wenn nun aber schon die Tradition an sich eine ziemlich unsichere Quelle der Geschichte ist, so wird es noch mehr eine Tradition seyn, die einen Zeitraum von wenigstens 500 Jahren durchlaufen hat. Und noch mehr wird den geschichtlichen Werth die Behandlung derselben herabsetzen. Ja es wird sich zeigen, daß die dichtende Willkühr der Verfasser zu den meisten dieser Relationen den Stoff lieferte.

Alles dieses kann nur in der innern Kritik und Charakteristik dieser Bücher erkannt werden, zu der wir denn übergehen, als zu dem eigentlichen uns vorgesetzten Geschäft.

Wir betrachten also die uns im Pentateuch aufbehaltenen Relationen selbst. Was berichten sie, und wie? Von welchem Werth sind ihre Berichte? Welches ist ihr Charakter?

Unser Geschäft ist zuvörderst bloß hermeneutisch. Wir suchen die einzelnen Relationen zu verstehen, ihren Sinn, Wesen und Charakter aufzufassen. Was uns die Hermeneutik in die Hände liefert, das unterwerfen wir dann dem Urtheil der Kritik.

Jedes Ding kann nur in sich und durch sich, in seiner eigenen Wesenheit, erkannt und verstanden werden. Jedes schriftstellerische Produkt fodert seine eigne Hermeneutik: nur das, was es ist und seyn soll, kann in ihm liegen und durch den Hermeneutiker dargestellt werden, und zwar nur in der ihm eigenen Form kann es erkannt und begriffen werden.

Vor allen Dingen müssen wir daher dasjenige schriftstellerische Produkt, das wir der hermeneutischen Untersuchung unterwerfen, in seiner wahren Gestalt besitzen. Hat es diese verloren, ist es verändert, durch Weglassungen, Zusätze und Ueberar-

deitungen: so können wir es nicht mehr in seinem wahren, ihm inwohnenden Sinn verstehen. In diesem Falle muß dem hermeneutischen Geschäft ein kritisches vorhergehen, der Versuch, den gegebenen Gegenstand von dem an ihn gekommenen Fremdarti-gen zu befreien, und in seine eigenthümliche Gestalt wieder herzustellen.

Die Relationen des Pentateuchs sind ursprünglich einzelne, von einander unabhängige Aufsätze, die der Sammler in eine falsche fremdartige Verbindung gesetzt hat. Um sie recht zu verstehen und zu würdigen, müssen wir sie also von dieser Verbindung befreien, und ihnen ihre Unabhängigkeit wiedergeben. Dann werden sie vielleicht ganz anders erscheinen, als in dieser entstellenden Aneinanderreihung und Ineinanderschiebung.

Genesis.

Um den Charakter der in diesem Buche über die Urgeschichte der Hebräer enthaltenen Nachrichten zu würdigen, dürfen wir uns nicht bloß auf die einschränken, die zunächst und eigentlich als Quellen dieser Geschichte anzusehen sind, und uns allein interessiren. Unser Geschäft ist vor der Hand lediglich hermeneutisch; wir suchen die Urkunden, die in der Genesis enthalten sind, zu verstehen und kennen zu

lernen, wir unterwerfen daher alle der Prüfung. Denn jetzt machen sie ein Ganzes zusammen aus, die ursprünglichen Stücke suchen wir erst herauszufinden: wer kann aber wissen, was zusammengehört hat, was nicht? Eins wird Licht werfen auf das Andere, der Charakter des Einen wird den des Andern bestimmen.

Die Schöpfungsgeschichte 1 Mose 1. wird außer Hrn. D. Hensler *) heut zu Tage nie-

*) S. Bemerkungen über Stellen in den Psalmen und in der Genesis, S. 195 ff. Er findet es denkbar, daß diese Beschreibung der Schöpfung wahre Geschichte, von Gott offenbarte Geschichte enthalte. Er findet diese Vorstellung von der Schöpfung zu vortrefflich und wahr, als daß sie ein alter Semit erdacht haben könne, und doch sieht er sich genöthigt, um sie mit seiner Naturansicht zu vereinigen, die Tagwerke wegzuerklären, indem er gegen allen Sprachgebrauch und gegen den ganzen Sinn der Darstellung unter יום nicht einen natürlichen Tag, sondern eine größere unbestimmte Periode versteht. — Eine merkwürdige Verirrung der in neuerer Zeit an die Tagesordnung gekommenen historischen Ansicht der Bibel, wovon wir mehrere interessante Beispiele finden werden. Man kann diese Erklärung der Schöpfungsgeschichte als eine Satyre auf die historische Sucht der neuern Bibelerklärer ansehen.

mand mehr für Geschichte nehmen; und wenn sie auch Geschichte und als solche erzählt wäre, so gehört sie doch unstreitig nicht zu der Geschichte der Hebräer; es scheint also, als könnten wir sie bei dieser Untersuchung gänzlich aus den Augen lassen. Allein wir würden so einen grossen Fehler begehen. Dieses Stück führt die Urkundenreihe der Genesis an, es beginnt die Geschichte und ist mit ihr in Zusammenhang gesetzt: es gehört daher zur Charakteristik derselben, auch schon, wenn ihm diese Stelle nur vom Sammler angewiesen wäre. Aber es ist auch möglich, daß es ursprünglich mit der Geschichte verbunden gewesen ist. Es ist eben so gut denkbar, daß es ursprünglich ein einzelnes unabhängiges Stück war, das der Sammler seiner Geschichte als Einleitung voransetzte, als daß es diese Stelle schon ursprünglich in einem der kleinern Ganzen versah, die wir in der Genesis in einander geschmolzen oder in einander geschoben finden.

Wirklich ist das letztere der Fall. Die Schöpfungsgeschichte hat ursprünglich zu einem Ganzen gehört, dem sie als Einleitung vorangesetzt war.

Durch die Genesis und den Anfang des Exodus zieht sich ein ursprüngliches Ganzes, eine Art von epischem Gedicht, das, früher als fast alle übrigen Stücke und von diesen gleichsam das Original, der

Urkundensammlung über diesen Theil der Geschichte als Grundlage gedient hat, auf welche die übrigen als Erläuterungen und Supplemente aufgetragen sind. Dieß müssen wir herzustellen und zu charakterisiren suchen. Gelingt es uns, so wird dadurch auf die übrigen an dasselbe angereihten Stücke Licht fallen, wir werden diese erst durch jenes verstehen.

Ich bin weit entfernt, diesen Herstellungsversuch so weit zu treiben, daß ich das ursprüngliche Ganze in seiner ganzen Integrität wieder aufzufinden und Stück an Stück anzureihen unternähme, wie Eichhorn und Ilgen gethan oder vielmehr versucht haben. Dieß kann nie mit Sicherheit gelingen, da wir nicht gewiß seyn können, ob nicht der Sammler Manches hat fallen lassen, und da bei einer solchen Arbeit der Willkühr zu viel anheim fällt. Bei Aufsätzen dieser Art, von solcher Einfachheit und Rohheit, in denen der Stil und die Darstellungsart noch keine feste und markirte Eigenthümlichkeit erlangt hat, kann man leicht Fehlgriffe thun.

Eben deßwegen unternehme ich es auch nicht, dieses ursprüngliche Ganze nach der Eigenthümlichkeit der Sprache und Schreibart herzustellen, am allerwenigsten nach dem unterscheidenden Gottesnamen. Die Namen Elohim und Jehovah sind nicht das unterscheidende Eigenthum zweier verschiedener

Schriftsteller, sondern wahrscheinlich verschiedener Zeitalter oder religiöser Schulen. Sollte wohl ein Schriftsteller, während übrigens der bestimmte nationelle Name Jehovah in Gebrauch war, die sonderbare Ausnahme gemacht haben, von Gott ausschließlich den allgemeinen Namen Elohim zu brauchen? In der Religion herrscht immer das Individuelle und Bestimmte über das Allgemeine; ein Gott mit bestimmter Gestalt, mit individuellem Charakter und Namen wird mehr Glauben finden, als die allgemeine fließende Idee eines unnennbaren, gestaltlosen höchsten Wesens. — Dazu kömmt noch die kritische Unsicherheit dieser Namen. Wer steht uns dafür, daß überall der ächte Name stehen geblieben sei?

Innerer Charakter und Plan des Ganzen soll uns allein bei dieser Untersuchung leiten. Der Charakter dieser Stücke ist es eben, was wir suchen, und er ist zugleich das sicherste untrüglichste Mittel, während die einzelnen untergeordneten Eigenthümlichkeiten der Sprache und Darstellungsart leicht verwischt seyn können. Diesen innern Charakter des Ganzen können wir aber nur in wenigen großen Zügen mit Sicherheit erkennen, und wir leisten daher zugleich Verzicht auf die vollendete durchgreifende Charakteristik, in welcher alle, auch kleine Züge begriffen

seyn müßten. Wir sind zufrieden, wenn wir nur einzelne große, sichere Spuren entdecken, gleichsam das feste Gerippe des ursprünglichen Ganzen, an dem sich das übrige als lebendige volle Bekleidung angebildet hatte.

Unser Versuch, obgleich auf verschiedene Art angestellt, wird in gewissen Punkten mit den Versuchen Eichhorns und Ilgens zusammentreffen; das Ganze, das wir suchen, ist die Eichhornsche Urkunde Elohim, nur nicht in dieser Ganzheit, in welcher sie Eichhorn darzustellen versucht hat. Was wir zu unserm Ganzen zählen, hat Eichhorn auch zu dem seinigen gezogen; aber nicht alles, was er dazu gezogen, finden wir für gut aufzunehmen: wir lassen manches im Unbestimmten.

Ich nenne das Ganze, das wir herzustellen versuchen, ein Epos; freilich ist es ein hebräisches, das den Maaßstab der griechischen Kunstregeln nicht aushält, aber in seiner Art vortrefflich und schön. Epos nenne ich es aber, weil es Gedicht ist, nicht Geschichte, und zwar nach einem gewissen durchgreifenden Plane gearbeitet. Es ist ein ächt hebräisches Nationalepos, von wahrem Nationalinteresse, ganz im Geiste des Hebraismus; es ist das Epos der hebräischen Theokratie.

Wie sind wir das geworden, was wir sind, das Volk Gottes, auserkohren vor allen Völkern der Erde? Woher sind wir entsprossen, wie gebildet und auserwählt? Wie hat sich dieser unser heiliger Staat gebildet, in welchem Jehovah als Herrscher thront? wie sind uns diese heiligen vortrefflichen Gesetze geworden, die uns vor allen übrigen Völkern der Erde auszeichnen? Dieß waren die Fragen, welche das hebräische Volk als Volk interessirten; und ein Dichter wählte sich diesen großen Gegenstand, und sang die Entstehung und Ausbildung des Volkes Gottes und seiner heiligen Verfassung, für sein Volk, aus dem nationellen Gesichtspunkt. — So sang Virgil die Entstehung der heiligen Roma aus den Trümmern des Trojanischen Volkes, nur mehr mit künstlichem spielenden Witz, als ächt mythischem Glauben, und in einem andern Geiste. In der Aeneis ist Rom schon in Allem vorgespiegelt, die Bildung des römischen Staates ist die Tendenz des ganzen Epos und sein wahres lebendiges Interesse.

Die hebräische Nation betrachtete sich als das erste auserwählte Volk, als den Mittelpunkt der Menschheit, die Krone und Perle aller Völker, genug als das besondere Eigenthum Gottes; ihr Staat war der Staat Gottes, in ihrer Mitte wohnte Gott, er war ihr unmittelbarer König. Ihre Geschichte

war

war daher der Mittelpunkt der ganzen Weltgeschichte, die Menschheit war nur um ihretwillen da, der Plan der göttlichen Weltregierung ging nur auf die Auserwählung und Ausbildung des Volkes Gottes, mit Anbeginn der Welt und Erschaffung der Menschheit war schon der Grund gelegt zu der künftigen Hebräischen Theokratie.

Unser Dichter beginnt daher die Geschichte seiner Nation mit Erschaffung der Welt und Menschheit. Zu der künftig zu entwickelnden Theokratie des Volkes Gottes, legt er gleichsam erst Grund und Boden, er eröffnet die Scene, auf welcher das künftige Schauspiel sich zeigen wird. Die Menschheit, aus welcher das Volk Gottes hervorgehen soll, wird erschaffen und eingesetzt auf die Erde; gleichsam die erste allgemeine Dynastie, die der Menschheit über die Erde, wird gegründet, aus welcher die besondere heilige der Hebräer künftig sich entwickeln wird. „Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde, herrschet über die Fische im Meer, und über die Vögel des Himmels und über alles Thier, das auf Erden kriecht."

So wie nun unser Dichter die Schöpfung der Welt in Beziehung auf die Hebräische Theokratie darstellt, so auch ganz aus dem Gesichtspunkt derselben. Der Schöpfer ist der Hebräer Gott, der

Regent der Hebräischen Theokratie; und er fügt sich bei diesem Geschäft den Gesetzen dieser Theokratie: er regelt seine Arbeit nach der Hebräischen Zeiteintheilung, sechs Tage arbeitet er und am siebenten ruhet er.

Man hat an diesen Tagewerken und an dem Sabbath bei der Schöpfung Anstoß genommen, ja sie sogar als fremdartig, durch eine spätere Ueberarbeitung hinzugekommen, verworfen; ursprünglich soll dieß Stück nichts von Tagewerken, nichts vom Sabbath gehabt haben *).

---

*) Diese Zweifel haben aufgeworfen Hr. D. Ziegler Kritik über den Artikel: von der Schöpfung (in Henke Magazin B. II.), Hr. D. Ilgen Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs, und in der ausgebildetsten Gestalt Hr. D. Gabler in seinem Neuen Versuch über die Mos. Schöpfungsgeschichte. Die äußern nicht ästhetischen Gründe für die Verwerfung der Tagewerke und des Sabbaths, daß nämlich dieses Stück vormosaischen Ursprungs sei, der Sabbath aber nachmosaischen, werden nach Darlegung unserer Ansicht von den Urkunden der Genesis von selbst fallen. Den von Hrn. D. Gabler mit so glänzender Gelehrsamkeit und Scharfsinn erwiesenen Satz, daß der Sabbath erst von Mose eingeführt sei, will ich nicht bezweifeln, aber wohl den ersten, daß die Schöpfungsgeschichte Spuren vormosaischen Ursprungs zeige, besonders Spuren des femi-

Unserer Ansicht nach ist diese Bestimmung nach Tagen und die Sabbathruhe nothwendig, und im Geiste des Ganzen gegründet.

---

tischen Polytheismus. Denn außer daß diese Spuren sehr unsicher sind (das Wort Elohim, wenn es auch ursprünglich polytheistisch seyn sollte, konnte später doch von dem Einen Gott gebraucht werden und der Plural: „Laßt uns Menschen machen," in dem man Polytheismus findet, wird ebenfalls von Jehovah gebraucht (C. 11, 7. „Auf laßt uns hernieder steigen", wo doch an keine polytheistische Vorstellung zu denken ist); so haben wir in einer frühern Untersuchung (1. Bändchen S. 226 ff.) eine solche Ansicht über die Religion der Hebräer eröffnet, daß man füglich auch nach Mose den Polytheismus der Hebräer setzen kann. Die Einführung des monotheistischen Namens Gottes Jehovah durch Mose, die 2 Mose 3. erzählt ist, wird durch unsere Untersuchungen sehr schwankend gemacht werden. — Ein anderer Einwurf gegen die Aechtheit der Tagewerke ist, daß man eher Tage habe, als die Sonne, durch welche doch erst Tag und Nacht hervorgebracht wurden. Allein mit demselben Rechte kann man fragen, wie der Dichter eher das Licht als die Sonne einführen konnte. Und sodann giebt es doch auch Tage, wo keine Sonne scheint; und obgleich unser Dichter etwas von astronomischer Zeitbestimmung zu wissen scheint (V. 14. 16.), so konnte er sich doch auch wohl verleiten

Diese Darstellung der Schöpfung macht die Einleitung zu dem Epos der Hebräischen Nationalgeschichte, und ist nicht Philosophem. Allerdings mag den Dichter irgend eine philosophische Lehre geleitet haben *); aber was er uns giebt, ist Produkt der dichtenden Phantasie, dichterisch, d. h. sinnlich, anschaulich, in epischer Objektivität dargestellt, als Geschichte, als Einleitung zu seiner Geschichte. Ein philosophischer Dichter hätte die Sache freilich anders genommen; er hätte vielleicht die Welt in Einem Act, durch Ein „Gott sprach" entstehen lassen, wie es Gottes am würdigsten wäre, mit Einem Male hätte er das ungeheure Gemählde vor unsere Augen gerückt. Aber so erhaben dieser Gedanke ist, so wenig ist er geeignet zu einer objektiven epischen Darstellung. In dieser beruht alles auf successiver Entwickelung, alles muß seinen ruhi-

lassen, der kindlichen Vorstellung zu folgen, nach welcher den Tag von der Sonne unabhängig zu seyn scheint, zumal in einer so transcendenten Darstellung, wo er die Gesetze der Dinge erst entstehen ließ.

*) Ihre Quelle ist bei den Aegyptiern oder bei den Phöniziern zu suchen, die bekanntlich ähnliche kosmogonische Vorstellungen hatten, oder was wohl das richtigere seyn möchte, alle drei Nationen schöpften aus Einer Urquelle.

gen gewissen Gang gehen, und stufenweise hervortreten. Unser Dichter mußte also die Weltschöpfung in Succession, in der Zeit vorstellen, und das große Gemählde langsam und theilweise vor unsern Augen abrollen. Wenn er nun aber einmal zu seiner Darstellung der Zeit bedurfte, so war ihm als Hebräer nichts näher liegend, nichts ansprechender, als die Woche, die nicht nur die gewöhnlichste und compendiöseste Zeiteintheilung war, sondern auch durch die Religion geheiligt. Die Woche war die schicklichste Repräsentantin der Zeit. Das Jahr ist zu lang, schwer zu übersehen, durch viele andre kleinere Perioden durchschnitten, und würde daher die Darstellung matt und kraftlos gemacht haben. Der Tag ist gleichsam nur ein einziger Zeitmoment und verstattet keine Succession, und giebt keine Ruhe, deren die Darstellung so sehr bedarf. Die Woche hingegen vereinigte alle Erfordernisse: sie ist eine größere Periode aus kleinern, in ihr ist Succession und Ruhe gegeben, sie ist in sich abgeschlossen und dem Blicke leicht übersehbar, und verstattet daher eine zugleich rasche und ruhige Entwickelung; und indem sie immer wiederkehrt, prägt sie sich der Anschauung gleichsam als eine nothwendige natürliche Form der Zeit ein, obgleich sie eine künstliche Anordnung und in der Natur nicht gegründet ist.

Diese Darstellung der Schöpfung macht die Einleitung zu dem Epos der Hebräischen Nationalgeschichte, und ist nicht Philosophem. Allerdings mag den Dichter irgend eine philosophische Lehre geleitet haben *); aber was er uns giebt, ist Produkt der dichtenden Phantasie, dichterisch, d. h. sinnlich, anschaulich, in epischer Objektivität dargestellt, als Geschichte, als Einleitung zu seiner Geschichte. Ein philosophischer Dichter hätte die Sache freilich anders genommen; er hätte vielleicht die Welt in Einem Act, durch Ein „Gott sprach" entstehen lassen, wie es Gottes am würdigsten wäre, mit Einem Male hätte er das ungeheure Gemählde vor unsere Augen gerückt. Aber so erhaben dieser Gedanke ist, so wenig ist er geeignet zu einer objektiven epischen Darstellung. In dieser beruht alles auf successiver Entwickelung, alles muß seinen ruhi-

lassen, der kindlichen Vorstellung zu folgen, nach welcher den Tag von der Sonne unabhängig zu seyn scheint, zumal in einer so transcendenten Darstellung, wo er die Gesetze der Dinge erst entstehen ließ.

*) Ihre Quelle ist bei den Aegyptiern oder bei den Phöniziern zu suchen, die bekanntlich ähnliche kosmogonische Vorstellungen hatten, oder was wohl das richtigere seyn möchte, alle drei Nationen schöpften aus Einer Urquelle.

gen gewissen Gang gehen, und stufenweise hervortreten. Unser Dichter mußte also die Weltschöpfung in Succession, in der Zeit vorstellen, und das große Gemählde langsam und theilweise vor unsern Augen abrollen. Wenn er nun aber einmal zu seiner Darstellung der Zeit bedurfte, so war ihm als Hebräer nichts näher liegend, nichts ansprechender, als die Woche, die nicht nur die gewöhnlichste und compendiöseste Zeiteintheilung war, sondern auch durch die Religion geheiligt. Die Woche war die schicklichste Repräsentantin der Zeit. Das Jahr ist zu lang, schwer zu übersehen, durch viele andre kleinere Perioden durchschnitten, und würde daher die Darstellung matt und kraftlos gemacht haben. Der Tag ist gleichsam nur ein einziger Zeitmoment und verstattet keine Succession, und giebt keine Ruhe, deren die Darstellung so sehr bedarf. Die Woche hingegen vereinigte alle Erfordernisse: sie ist eine größere Periode aus kleinern, in ihr ist Succession und Ruhe gegeben, sie ist in sich abgeschlossen und dem Blicke leicht übersehbar, und verstattet daher eine zugleich rasche und ruhige Entwickelung; und indem sie immer wiederkehrt, prägt sie sich der Anschauung gleichsam als eine nothwendige natürliche Form der Zeit ein, obgleich sie eine künstliche Anordnung und in der Natur nicht gegründet ist.

Uebrigens war sie dem Hebräer das allgemeine Regulativ des ganzen bürgerlichen und öffentlichen Lebens: sechs Tage Arbeit und am siebenten Tage Ruhe, dem Jehovah heilig. Indem nun unser Dichter die Weltschöpfung nicht in Einem raschen Nu, sondern in ruhiger Aufeinanderfolge als ein Geschäft Gottes darstellte, indem der schaffende Gott der Gott der Hebräer war, so mußte sich diese erste große Arbeit nothwendig in diese allgemeine heilige Ordnung aller Arbeit fügen; der Hebräer Gott arbeitete wie jeder Hebräer. Hatte aber der schaffende Gott sechs Tage gearbeitet, so mußte er auch am siebenten ruhen von seiner Hände Arbeit; dieß foderte das heilige Institut der Woche, das der Dichter einmal in die Schöpfung eingeführt hatte. — So natürlich nun die Einkleidung der Schöpfung in die Zeiteintheilung der Woche unserm Dichter als Hebräer war, so nothwendig ist sie für die poetische Darstellung. Wer hat mit unbefangenem einfachen Sinn dieses Stück gelesen und nicht die wohlthätige Wirkung der wiederkehrenden Formel: „Und es ward Abend, und es ward Morgen u. s. w." empfunden? Dadurch gewinnt die Darstellung erst ihre wahre Objektivität, dadurch erhält die Erzählung einen ruhigen menschlichen kindlichen Ton. Die Tagewerke sind die Ruhepunkte für das an-

schauende Auge, das ohne sie im unermeßlichen Schauspiel unstät umherirren, von einer Handlung zur andern ungesättigt fortgetrieben werden würde *).

*) Nimmt man die Tage weg, so bleiben zwar die abgesonderten einzelnen Schöpfungsacte, allein dann erhält man Einschnitte ohne Ruhe, nur die Tage gewähren die wahren nothwendigen Ruhepunkte. — Man hat die Tagewerke als in Widerspruch stehend mit der Oekonomie des Ganzen angesehen; man sagt, der Dichter sei bei seiner Darstellung auf Schöpfungsacte ausgegangen, diese stehen aber nicht in Harmonie mit den Tagewerken, denn jener sind acht, dieser aber sechs (Ilgen): oder die Anlage des Gedichts gehe auf sieben Schöpfungswerke, wodurch ein gleicher Widerspruch mit den Tagewerken heraus kömmt (Gabler). Meiner Meinung nach aber geht die Anlage auf Anschauungen, die in vollkommener Harmonie mit den Tagewerken stehen; der Dichter schaut die Schöpfung an, was seiner Phantasie als zugleich hervortretend oder unmittelbar auf einander folgend sich darstellt, das bringt er in Ein Tagewerk. So löst sich die Schwierigkeit sehr leicht, daß zweimal Ein Tagewerk zwei Schöpfungsacte begreift: nämlich das dritte enthält die Schöpfung des trockenen Landes und die Hervorbringung der Gewächse, und das sechste enthält die Schöpfung der Landthiere und die des Menschen. Das Hervortreten des trockenen Landes und die Bekleidung desselben durch Pflanzen war dem Dichter Eine Anschauung;

Eben so nothwendig ist aber auch der letzte große Ruhepunkt der Sabbath. Hier kann das Auge nochmals zurückschauen auf das große Werk, das es durchlaufen hat, mit dem ruhenden Gott

---

indem er das Trockene erblickt, erblickt er zugleich den grünen lebendigen Schmuck derselben; wäre es wohl auch poetisch gewesen, das traurige Bild des öden kothigen, eben vom Wasser verlassenen Erdbodens darzustellen? Im unmittelbaren Zugleich das Hervortreten des Erdbodens und die Schöpfung der Gewächse darzustellen, hätte wieder auf einer andern Seite der Darstellung geschadet, das Auge mußte auf diesen wichtigen Theil der Schöpfung besonders hingewiesen und aufmerksam gemacht werden, er erfoderte ein eignes: Gott sprach. Beide Foderungen erfüllte der Dichter vortrefflich, indem er beide Acte in Ein Tagewerk vereinigte; so wurden sie geschieden und doch in unmittelbare Verbindung gesetzt, so daß das Auge nicht auf dem traurigen Bilde des vom Wasser entblößten Erdbodens verweilen durfte, sondern sogleich zu dem wohlthuenden Bilde der Pflanzenschöpfung fortgetrieben wurde. — Eben so macht die Schöpfung der Landthiere und des Menschen nur Eine Anschauung aus: mit den Landthieren erblickt der Dichter zugleich den Herrn derselben und den Herrn der ganzen Erde, um dessentwillen und zu dessen Dienst sie geschaffen sind. Aber der Mensch, die Krone der Schöpfung erfoderte einen eignen Schöpfungsact, das letzte große vollendende Schöpfungswerk.

mustert es noch einmal die vollendete Schöpfung und siehe! es ist alles sehr gut. Ohne die Sabbathsruhe wäre das Stück ohne Schluß, der Gesang wäre gewaltsam abgebrochen, die Töne könnten nicht verhallen und die Seele des Hörers, hoch empor gehoben durch den Schwung derselben, fiele mit Einem Male unsanft herab. „Und es ward vollendet Himmel und Erde und alles ihr Heer. Und es vollendete Gott am siebenten Tage seine Werke und ruhete am siebenten Tage von allen seinen Werken, die er machte. Und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, weil er an ihm ruhte, von allen seinen Werken, die er schuf und machte." Mit ächt künstlerischem Instinkt sind die letzten Verse gedichtet: mit wohlgefälliger Ruhe verweilt der Dichter bei dem Vollenden, am siebenten Tage läßt er den schaffenden Gott in heiliger Ruhe des Vollendens sich freuen und die sonst rasche Sprache des Dichters hemmt sich hier in Tautologieen und müßigen Worten *).

---

*) Man hat an diesem Schluß mancherlei Anstoß genommen. Zuvörderst hat man C. 2, 2. statt am siebenten Tage lieber mit andern Autoritäten am sechsten Tage lesen wollen, weil Gott ja schon am sechsten Tage vollendet habe. Allein ich finde es sehr schön, daß

Indem der Dichter seinen schaffenden Gott dem Zeitmaaß der Woche sich fügen und nach Vollendung der Arbeit den Sabbath feiern läßt, erreichte er zugleich noch einen andern Zweck. In dem Plane seines Epos liegt es, wie die Folge entwickeln wird, die Entstehung der heiligen theokratischen Gesetze aufzuzeigen. Indem sich ihm nun für die Darstellung der Schöpfung das Schema der Woche aufdrängte, stellte sich ihm zugleich der Ursprung des Sabbaths dar. Die Wocheneintheilung und den Sabbath foderte seine hebräisch menschliche Phantasie als nothwendig zu der Darstellung, nun kam

---

der Dichter gerade so sagt: am siebenten Tage vollendete Gott mit Bewußtseyn, gleichsam activ. Wenn wir eben die Arbeit weglegen, so sind wir noch gewissermaßen darin begriffen und noch nicht ganz davon getrennt; aber den Tag darauf sehen wir die Vollendung klar und ruhig vor uns. In kritischer Hinsicht vergl. Vater Comment. Th. 1. S. 13. — Ferner hat man die Sprache dieser zwei Verse schleppend und der übrigen Schreibart unwürdig gefunden: hierüber haben wir uns schon erklärt und hier kann bloß der Geschmack entscheiden. Aber gerade die letzten Worte אשר ברא אלהים לעשות, die man am meisten schleppend findet, scheinen mir sehr künstlich gewählt zu seyn. Es ist als wenn ein Harfenspieler die letzten schließenden Accorde griffe.

die Reflexion dazu als des Geschichtschreibers der heiligen Gesetzgebung. Hier wurde der erste Sabbath gefeiert, von Gott, nach der ersten Arbeit, in der alle künftige Arbeit begriffen ist; mit dem Beginn der Zeit begann auch der Sabbath und Gott war es, der ihn einsetzte und durch sein eignes Beispiel heiligte. Und so hatte er den Ursprung und die Einsetzung eines der wichtigsten Gesetze der Hebräischen Theokratie deducirt, eines Gesetzes, wodurch sich die Hebräer vor allen Nationen auszeichneten, das unter allen das heiligste war. Gott hatte es selbst beobachtet und geheiligt. Konnte ein Gesetz würdiger eingesetzt, heiliger dargestellt werden?

Cap. 5.

An die Schöpfungsgeschichte fügte nun unser Dichter wahrscheinlich die Cap. 5. enthaltene Genealogie der Vornoachischen Menschen. So trocken und langweilig dieser Catalog uns vielleicht vorkömmt, so schön mag er sich im Ganzen dargestellt haben. Das Epos beginnt ruhig und einfach, die ersten Menschengeschlechter schreiten in ruhiger schneller Folge vorüber, noch ist keine Geschichte da, noch lebten sie in wechselloser ungetrübter Ruhe, lebten, zeugten Söhne und Töchter, und starben; nur Henochs früher seliger Tod tritt hervor aus der Reihe der übrigen.

Sündfluth.

C. 6, 9 — 22. C. 7, 11 — 24. mit Ausschluß einiger Verse C. 8, 1 — 5. V. 13 — 19 *). C. 9, 1 — 17.

Jetzt tritt eine neue wichtige Epoche der Menschengeschichte ein, die große Wasserfluth. Die Erde war verderbt vor Gottes Augen, das Ende alles Fleisches war vor ihn gekommen; er will die Menschen verderben von der Erde. Aber mit Noah richtet er einen Bund auf, er befiehlt ihm ein Fahrzeug zu bauen, auf dem er sich retten solle, sich und seine Familie und von jeglicher Thierart ein Paar, um damit die Erde wieder zu bevölkern. Noah thut wie ihm Gott befohlen; die Wasserfluth bricht herein und bedeckt die ganze Erde, und begräbt alles, was einen lebendigen Odem im Trocknen hat. Nur Noah rettet sich schwimmend auf den hohen Fluthen mit seiner Familie und seinen Thieren. Als nun die Wasser verlaufen und die Erde wieder trocken ist,

*) Ich trenne mit Ilgen die Erzählung von Aussendung des Raben und der Taube von unserm Epos, nicht nur wegen der hier vorkommenden, dem andern Erzähler eignen Zahl Sieben, sondern besonders, weil sie mir einen andern nicht so einfachen mythologischen Geist verräth, als unser Epos im Ganzen hat. Doch streite ich mit niemandem darüber.

steigt er heraus aus dem Schiff und begrüßt wieder den mütterlichen Boden der Erde, auf der er nun allein steht mit seiner Familie und den geretteten Thieren. Alle übrigen lebendigen Wesen auf der Erde sind vertilgt. Eine neue Aera beginnt nun für die Menschengeschichte: Noah ist der zweite Vater des Menschengeschlechts. Zum zweiten Male werden die Menschen eingesetzt auf die Erde, als die Besitzer und Herrscher derselben: die allgemeine Dynastie der Menschen, die gestürzt war durch die Fluth, wird von neuem gegründet. „Seid fruchtbar und mehret euch, und erfüllet die Erde. Eure Furcht und Schrecken sei über alle Thiere auf Erden, über alle Vögel unter dem Himmel und über alles, was auf Erden kriecht, und alle Fische im Meer, sie sind in eure Hände gegeben. Alles, was sich reget und lebet, sei eure Speise, wie das grüne Kraut gebe ich euch alles."

Die Bildung des Menschengeschleches schreitet weiter vor. Den Vornoachischen Menschen war nur das Reich der Vegetabilien angewiesen. „Siehe! ich gebe euch alles Kraut, das sich besaamet, das auf Erden ist und alle Bäume, die Früchte tragen, und sich besaamen zu eurer Speise." Den Menschen der neuen Dynastie wird zur Speise gegeben alles, was sich reget und lebet. Ein neues

Recht der Menschen über die Erde, ein neuer Zweig ihrer Herrschaft.

„Und Gott sprach zu Noah und zu seinen Söhnen mit ihm: Siehe, ich richte mit euch einen Bund auf und mit eurem Saamen nach euch — es soll nicht wieder alles Fleisch verderbt werden von dem Wasser der Fluth — das ist das Zeichen des Bundes — meinen Bogen habe ich gesetzt in die Wolken, der soll das Zeichen seyn des Bundes zwischen mir und der Erde. Und wenn ich Wolken über die Erde führe, so soll mein Bogen gesehen werden in den Wolken, und ich gedenke des Bundes zwischen mir und euch" *). —

Gott stiftet Versöhnung zwischen sich und der Erde. Das friedliche Verhältniß, das seit der Schöpfung zwischen Schöpfer und Geschaffenen bestanden

---

*) Wie der Regenbogen Symbol der Versöhnung zwischen Gott und der Erde seyn könne? Wohl nicht so, als wenn der Beduin aus dem Kriege zurückkommend seinen Bogen an die Decke des Gezeltes aufhängt. Wenn ein schweres Gewölk, das den Horizont schauerlich umhüllt hat, sich nun zertheilt, die Sonne durchbricht und gegenüber sich im Regenbogen mahlt: wer fühlt und feiert dann nicht die Versöhnung des Himmels und der Erde? — Der Regenbogen bindet Himmel und Erde, auf ihm steigen die Götterboten zur Erde herab.

hatte, war aufgelöst, gebrochen der erste natürliche, schweigend geschlossene Bund zwischen ihnen. Ein neuer (gleichsam positiver) Bund wird geschlossen, worin Gott der wiedergeschaffenen Erde, dem neuen Menschengeschlecht, verspricht, nie mehr so gegen seine Geschöpfe strafend zu verfahren. Dieß ist der erste allgemeine Bund Gottes mit den Menschen, vorhergehend dem besondern, den unser Dichter zum Gegenstand seines Epos sich gewählt hat, dem theokratischen mit dem Volke Gottes.

Bei dieser zweiten Constitution des Menschengeschlechts stellt sich wieder unserm Dichter der Ursprung eines der heiligen Gesetze seines Volkes dar, des Gesetzes der Heiligkeit des Blutes, das in das Verbot des Blutessens und in die Blutrache zerfällt. Indem den Menschen der neuen Periode das Recht des Fleischessens gegeben wird, wird ihnen zugleich die Einschränkung gegeben: „nur das Fleisch in seiner Lebenskraft, dem Blute, sollt ihr nicht essen.“ — Auch euer Blut werde ich fodern aus der Hand aller Thiere und aller Menschen. „Wer Menschenblut vergießt, deß Blut soll von Menschen vergossen werden.“ Das Blut der geschlachteten Thiere war Jehovah heilig, es wurde an den Altar gesprengt. Die Blutrache ist das

heiligste Recht des Nomaden, das erste Gesetz des gesellschaftlichen Vertrags im rohen Naturzustande. Das Blut der Erschlagnen schreit um Rache, ein Vogel entfliegt dem rauchenden Blut und erfüllt die Wüste mit seiner klagenden Stimme. — Dieß Gesetz hatte Gott hier dem Noah gegeben, mit welchem eine neue Periode anhebt, gleichsam die des Mittelzustandes zwischen dem Naturzustand und der Hebräischen Theokratie, indem sich doch schon einige Verhältnisse zwischen Gott und den Menschen anknüpfen.

Cap. 11, 10 ff.

Diese Genealogie schließt sich ohnstreitig an die Sündfluthgeschichte an. Sie entspricht in ihrer Structur und in der Zahl der Glieder der frühern Cap. 5., und ist bis auf Abraham geführt. So entsteht eine schöne Symmetrie in unserm Epos: von der Schöpfungsgeschichte führt zur Sündfluth ein Geschlechtsregister, und von dieser bis zu Abraham ein ähnliches, und jedes besteht aus zehn Gliedern. Also von der ersten Gründung des Menschengeschlechts bis zur zweiten durch Noah zehn Geschlechter, und von dieser Epoche wieder zehn zu der Eröffnung des großen Schauspiels, das der Dichter uns singt.

Mit

Mit Abraham nämlich ist der Ursprung der Hebräischen Theokratie gesetzt. Bisher sang unser Dichter die Entstehung des Menschengeschlechts und dessen Einsetzung in die Herrschaft der Erde, die nach der Sündfluth von neuem bestätigt, erweitert und durch einen feierlich geschlossenen Bund Gottes mit den Menschen geheiligt ward; jetzt singt er uns die aus jener allgemeinen Menschendynastie hervorgehende Theokratie des Hebräischen Volkes, den besondern Bund Gottes mit dem Stammvater der Hebräer Abraham, den er aus allen Völkern auserwählt, und die vorläufige Besitznahme des heiligen Landes Canaan durch den Stifter des Theokratischen Volkes. Wie vorher Adam und Noah als Herrscher der geschaffenen und wieder aus der Sündfluth hervorgegangenen Erde eingesetzt wurden, so wird jetzt Abraham eingesetzt als Herr und Eigenthümer des heiligen Landes im Namen seiner Nachkommenschaft. Das Stück, worin dieß liegt, ist

Cap. 17.

„Und Abram war 99 Jahr alt und Gott erschien Abram, und sagte zu ihm: ich bin Gott, der Allmächtige, wandle vor mir und sei fromm. Und ich will einen Bund machen zwischen mir und dir,

und will dich gar sehr mehren. Und Abram fiel auf sein Angesicht, und Gott redete mit ihm und sprach: siehe, ich bins, ich habe meinen Bund mit dir, und du sollst werden der Vater einer Völkerschaar. Und du sollst nicht mehr Abram heißen, sondern Abraham soll dein Name seyn, denn ich mache dich zum Vater einer Völkerschaar. Und ich mache dich sehr fruchtbar und mache dich zu einem Volke, und Könige sollen aus dir hervorgehen. Und ich will aufrichten meinen Bund zwischen mir und dir und deinem Saamen nach dir nach ihren Geschlechtern, einen ewigen Bund, daß ich dein Gott sei und deines Saamens nach dir. Und ich will dir und deinem Saamen nach dir geben das ganze Land Canaan zum ewigen Besitzthum, und ich will ihnen ihr Gott seyn.

Und Gott sprach zu Abraham: und du halte meinen Bund, du und dein Saame nach dir in ihren Geschlechtern. Das ist der Bund, den ihr halten sollt zwischen mir und zwischen euch und zwischen deinem Saamen nach dir. Alles was männlich ist, soll beschnitten werden. Ihr sollt das Fleisch eurer Vorhaut beschneiden und es soll das Zeichen seyn meines Bundes zwischen mir und euch. Ein jegliches Knäbchen, wenn es acht Tage alt ist, soll beschnitten werden bei euren Geschlechtern, der –

Hausgebohrne und der mit Silber Erkaufte von allen Fremden, die nicht von eurem Saamen sind. Beschnitten soll werden der Hausgebohrne und der mit Silber Erkaufte, und es soll mein Bund an eurem Fleisch seyn, ein ewiger Bund. Und ein Männliches, das nicht beschnitten würde an dem Fleisch seiner Vorhaut, deß Seele soll ausgerottet werden aus ihrem Volke, weil es meinen Bund gebrochen hat."

Unser Dichter geht bemerktermaßen darauf aus, die theokratischen Gesetze zu deduciren. Mit der Schöpfung führte er zugleich den Wochencyklus und die Feier des Sabbaths ein; mit der neuen Bevölkerung der Erde durch Noah wurde das Verbot des Bluteßens und das Recht der Blutrache gegeben, und jetzt mit der Gründung der Hebräischen Theokratie erscheint zugleich der Ursprung der Beschneidung, des Nationalunterscheidungszeichens der Hebräer, des Zeichens ihres Bundes mit Jehovah.

Ist der Zusammenhang gegründet, den ich zwischen diesen Stücken aufzuzeigen gesucht, und den auch Eichhorn und Ilgen angenommen haben, so haben wir so viel gewonnen, daß wir den Plan und Charakter dieses Ganzen mit ziemlicher Gewißheit bestimmen können. Diese drei Hauptmomente,

die Schöpfung, die Sündfluth und der Bund Gottes mit Abraham, enthalten alle die Elemente, die zur Bildung des Ganzen eingehn können. Gelingt es uns auch nicht, noch mehr Bruchstücke desselben aufzufinden, so sind wir doch schon jetzt im Stand gesetzt, eine Charakteristik davon zu geben.

Wir haben zu untersuchen, von welchem geschichtlichen Werth diese Erzählungen sind, ob sie als Quellen der Geschichte gebraucht werden können. Diese Frage läßt sich bloß aus dem innern Charakter beantworten.

Das erste Erforderniß einer geschichtlichen Relation ist, daß sie eine solche sei ihrem Wesen nach, daß nämlich der Verfasser Geschichte habe geben wollen und auf dem geschichtlichen Standpunkt stehe.

Dieß erste Erforderniß spreche ich aber unserer Relation gänzlich ab. Sie ist keine geschichtliche Relation, sondern ein episches Gedicht, der Dichter will nichts seyn als Dichter und keineswegs Historiker.

In einem Ganzen kann nur Ein Sinn liegen, alles Einzelne muß sich unter Ein Allgemeines fügen und jedes Einzelne muß, in sofern es in diesem Allgemeinen begriffen ist, dem andern gleich seyn, verschiedenartige Theile fügen sich nicht zusammen und lassen sich nicht zusammenbegreifen. — Wenn da-

her unser Ganzes in gewissen Theilen poetischen Charakter hat, so muß es, falls es ein Ganzes ist, überhaupt von poetischem Charakter seyn. Und wenn wir unserm Verfasser in gewissen Darstellungen den geschichtlichen Glauben absprechen müssen, so müssen wir ihm denselben überhaupt absprechen. Hat er uns einmal (und zwar absichtlich und mit Willkühr) getäuscht, wer bürgt uns in einem andern Falle dafür, daß er uns nicht wieder täusche?

In der Schöpfungsgeschichte ist unser Verfasser offenbar nicht Historiker, er giebt uns keine geschichtliche Wahrheit, und eben so wenig eine philosophische, seine Darstellung ist poetisch. Die Tagewerke, wie die einzelnen Schöpfungsacte und die Feier des ersten großen Sabbaths, sind Produkte Hebräischer Phantasie. Indessen können wir aus dem unhistorischen Charakter dieses Stücks nicht so geradezu auf den Charakter der übrigen schließen.

Man könnte den Verfasser damit entschuldigen, daß vielleicht ihm dieß Stück von geschichtlichem Werth gewesen, daß er es, von der Tradition überliefert, für baare Geschichte genommen und auch als solche gegeben habe. Dieß ist nun wohl nicht so ganz der Fall; manches, wie z. B. die Tagewerke und der Sabbath, scheint ohne weiteres der Phantasie unseres Dichters zugeschrieben werden zu müssen.

Aber wenn auch der Verfasser hier bei der Schöpfungsgeschichte mit freier Phantasie verfuhr, so ist ihm deßwegen eben so wenig ein Vorwurf zu machen, als unsern Universalhistorikern, wenn sie ihrer Geschichte philosophische Untersuchungen über die Bildung unserer Erde voranschicken; was sie als Philosophen thun, that er als Dichter. Hier, wo er über alle Geschichte hinausging, konnte er nicht Geschichtschreiber seyn; und in den folgenden Erzählungen, wo er auf das Gebiet der Geschichte tritt, kann er immer den Foderungen derselben treu seyn. Nur in Einem Punkt, wo er Historiker seyn wollte und seyn mußte, müssen wir seinen historischen Charakter in Anspruch nehmen; da, wo er auf das Gebiet der Geschichte trat, mußte er nicht gegen die geschichtliche Wahrheit sündigen. Dieß hat er aber gethan, nämlich in der Deduktion des Sabbaths.

Es liegt in dem Plane unsers Epos, daß der Dichter mit der Staatsgeschichte seiner Nation die Geschichte der einzelnen Gesetze darstellt; wir haben dieß in drei Punkten nachgewiesen, in der Feier des Sabbaths, nach der Schöpfung, in dem, Noah gegebenen Gesetz der Heiligkeit des Bluts und in der von Abraham eingeführten Beschneidung. Diese Feier des Sabbaths nun ist offenbar Fiktion und

zwar eine Fiktion unsers Dichters seinem Plane zu Liebe, nach welchem er die theokratische Rechtsgeschichte liefern wollte. Hier bot ihm seine dichtende Phantasie eine schickliche Gelegenheit dar, das Gesetz vom Sabbath einzuführen, und unbekümmert um die geschichtliche Wahrheit benutzte er diese Gelegenheit. Daß er hierin aber seine Phantasie so willkührlich schalten ließ, macht seine historische Treue verdächtig. Die Feier des Sabbaths bei der Schöpfung steht in Einer Linie mit den andern Gesetzen, deren Ursprung er aufzeigt. Wer bürgt uns nun dafür, daß er in diesen andern rechtsgeschichtlichen Notizen nicht eben so willkührlich seinem Plane zu Liebe verfuhr? Ja wir müssen, den Gesetzen der Hermeneutik nach, diesem Anfang zufolge, der so ganz willkührlich ist, alles Uebrige für willkührlich nehmen: wie er uns das Eine giebt, müssen wir das Andere auch nehmen.

Die Einführung der Gesetze der Blutheiligkeit bei Noah und der Beschneidung bei Abraham werden wir also für nichts als Fiktion unser Dichters ansehen dürfen. Auch lassen sich gegen die Wahrscheinlichkeit jeder dieser Notizen manche Zweifel erheben.

Was das Verbot des Bluteßens betrifft, so ist bekannt, daß dasselbe im Pentateuch mehrmals in

eigentlich gesetzlichen Stellen auf das nachdrücklichste wiederholt ist *). Wie Michaelis **) sehr richtig bemerkt, so mag dieses so oft und nachdrücklich wiederholte Verbot gegen einen götzendienerischen Mißbrauch gerichtet gewesen seyn, der bei den Asiatischen Völkern sehr gewöhnlich war, besonders bei den Phöniziern. Um diesem Gebrauch allen Eingang zu den Israeliten abzuschneiden, dehnte die Gesetzgebung dieses Verbot auch auf die unter dem Schutz der Israeliten lebenden Fremden aus 3 Mose 17, 10. — Dieses Gesetz gehörte also unter diejenigen, wodurch sich die Juden von den andern Völkern unterschieden. Denn die Araber, die es mit ihnen gemein haben, haben es wahrscheinlich erst von ihnen durch Muhammed erhalten. Wenn wir nun aber der Angabe unsers Dichters Glauben beimessen sollten, der den Ursprung dieses Gesetzes in Noahs Zeit verlegt, so müßte es das allgemeine Eigenthum der ganzen Menschheit oder doch mehrerer Völkerschaften Asiens seyn; es hätte eine alte Sitte gewesen seyn müssen, die nicht erst durch so viele Gesetze eingeschärft zu werden brauchte: denn

*) 3 Mose 3, 17. — 7, 26. 27. — 17, 10 — 14. — 19, 26. — 5 Mose 12, 16. 23. 24. — 15, 23.

**) Mosaisches Recht, Th. 4. S. 214 ff.

diese häufige Wiederholung des Gesetzes zeigt, daß es häufig gebrochen wurde, oder daß die Israeliten zu Uebertretung desselben geneigt waren. — Wir können bestimmen, was unsern Dichter bewog, dieses Gesetz in Noahs Zeit zu setzen. In diese Periode setzte er (aus welchen Gründen? ob willkührlich oder auf Ueberlieferung gestützt? wissen wir nicht) den Ursprung des Fleischessens, da er den vornoachischen Menschen nur Vegetabilien zur Nahrung anweisen läßt. Ließ er nun die Noachiten Fleisch essen, so war es natürlich, daß er die frommen Patriarchen keinen Verstoß gegen eins der theokratischen Gesetze begehen ließ; er führte also schon da das Verbot des Blutessens ein.

Die Sitte der Blutrache ist allerdings eine fast allen im rohen Naturzustande lebenden Völkern eigne Sitte, und in sofern hätte unser Dichter Recht, daß er sie in die Periode vor Entstehung des Israelitischen Volkes setzt, und sie so zum allgemeinen Eigenthum der Menschheit macht. Allein darum ist noch nicht abzusehen, warum ihr Ursprung gerade in Noahs Zeit zu setzen ist. Sollte wohl vor der Sündfluth kein Mord vorgefallen seyn? und war dieser gegeben, so kam die Blutrache von selbst. Und wirklich widerspricht eine andere Tradition unserm Dichter geradezu, nach welcher Mord

und Blutrache schon mit den ersten Menschen da war. Kain erschlägt seinen Bruder und fürchtet die Blutrache. „Siehe, du treibst mich aus dem Lande (sagt er zu Gott) — — und es wird geschehen, daß mich jeder, der mich findet, todtschlägt." Auch Lamechs Lied gehört hieher: „Wenn Kain siebenfach gerächt wurde, so wird es Lamech sieben und siebzigmal." — Offenbar hat also auch diese Angabe unsers Dichters auch nicht einmal einen traditionellen Grund.

Wichtiger für die Hebräische Rechtsgeschichte ist die Untersuchung, ob die Beschneidung wirklich schon von Abraham angenommen worden, wie unser Dichter sagt.

Den Gesetzen der Hermeneutik nach dürfen wir diese seine Relation für nichts als Poesie nehmen, so wie wir dieß bei dem Ursprung des Sabbaths und der Noachischen Gesetze thun mußten. Unser Dichter läßt seinem Plan zu Liebe seiner Phantasie freie Willkühr. So wie ihn der Ursprung des Fleischessens auf das Verbot des Blutessens führte, das doch aller Wahrscheinlichkeit nach einen weit spätern Ursprung hat: so wurde er hier bei dem ersten Ursprung der Hebräischen Theokratie durch eine sehr natürliche Combination auf den Ursprung der Beschneidung geführt, welche das Zeichen des Bundes zwischen

Gott und den Hebräern war. Gerade dieses so sehr passende Zusammentreffen der Beschneidung mit der Erwählung Abrahams erregt Verdacht; warum mußte doch gerade Abraham der Stammvater der Hebräischen Nation die Beschneidung einführen? Es wäre weit glaublicher, wenn die Geschichte nicht so folgsam sich den patriotischen Vorstellungen der Hebräer fügte, wenn vielleicht dem Isaak oder Jakob die Einführung dieses heiligen Gebrauchs zugeschrieben wäre.

Und nun an der Stelle selbst betrachtet, wo sie steht, ist diese Einführung der Beschneidung nicht mitten in poetischen Fiktionen gegeben? Gott spricht mit Abraham, schließt einen Bund mit ihm, weiht ihn zum Stammvater der Hebräischen Nation durch einen neuen Namen, und verheißt ihm im Namen seiner Nachkommenschaft das Land Canaan. Ist hier irgend etwas anders als Dichtung? Konnte Gott mit Abraham reden, einen Bund mit ihm schließen, ihm einen andern Namen geben, ihm den Besitz des Landes Canaan verheißen?

Man giebt nun in neuern Zeiten ohne weiteres zu, daß das hier Erzählte in dieser Gestalt nicht historisches Faktum seyn könne; aber man sagt, es liege dieser Erzählung etwas historisch Wahres zum Grunde. Was hier als im Verkehr Abra-

hams mit Gott geschehen vorgestellt werde; sei nur in Abrahams Gemüthe selbst vorgegangen; sei es nun, daß er eine Vision hatte, oder daß er die bei ruhigem Zustande des Gemüths in ihm aufsteigenden Gedanken, Wünsche und Hoffnungen, dem Glauben der alten Welt gemäß, auf Gott zurücktrug und von Gott gleichsam bestätigen ließ. Er für sich glaubte mit Gott in einem nähern Verhältniß, gleichsam in einem Bunde, zu stehen; er hoffte, der Stammvater einer zahlreichen Nachkommenschaft zu werden, er hoffte, daß seine Nachkommen das Land, worin er weidete, als Eigenthum besitzen würden, er selbst hatte den Gedanken, die Beschneidung an sich zu vollziehen und in seiner Horde als Unterscheidungszeichen einzuführen.

Allein zuvörderst lege ich den Auslegern, welche so verfahren, die Frage vor, die sie wohl nicht erwarten; woher sie denn wissen, daß Abraham aus sich selbst und nicht von Gott diese Gedanken hatte? Unser Erzähler, ohne den wir über Abraham nichts wissen, schreibt alles dieß Gott zu. Man beruft sich auf die Analogie, auf die Vorstellungsart der alten Welt. Aber ob diese Analogie da sei, bedürfte einer weiteren Untersuchung; alle die Beispiele, von denen man sie abnimmt (wenn man sich anders bestimmter Beispiele bewußt ist), müßten erst einzeln

hermeneutisch geprüft werden, ob sie nach dieser Auslegungsart zu verstehen seien; man gründet vielleicht eine Falschheit auf die andere. Stellen wir uns einmal vor, als hätten wir noch nie eine Relation dieser Art interpretirt. Ein Versuch dieser Auslegung muß doch der erste gewesen seyn, und es muß willkührlich seyn, wo wir ihn zuerst anstellen. Wenn wir nun darin einig sind, daß die vor uns liegende Erzählung eine mythische (wunderbare) Einkleidung erhalten hat und kein reines historisches Faktum darstellt (wer anders denkt, dem gönne ich gern seinen Glauben, und es wäre zu wünschen, daß ihn diejenigen Ausleger gehabt hätten, die uns mit ihrer geschmacklosen prosaischen Ansicht die Bibel entstellt haben): so streiten wir uns zuvörderst um die Frage, wer das natürliche Faktum so eingekleidet habe (denn jenes Verfahren soll psychologisch seyn, aber psychologische Aufklärungen sind nicht möglich ohne Kenntniß des Subjekts, auf das sie sich beziehen), ob der Dichter oder Abraham? Hätten wir diese Erzählung aus Abrahams Munde selbst, so gehörte sie allerdings unter die Classe der Selbsttäuschungen, Visionen, und jene Erklärungsart fände mit Recht ihre Anwendung. Allein es ist unser Dichter, der sie uns erzählt; ob er sie von Abraham habe, können wir nicht wissen, und können

es auch nicht präsumiren, da er so lange nach Abraham lebte, wie sich schon daraus ergiebt, daß er von Königen spricht, die aus Abrahams Lenden kommen sollen. Es ist nun die Frage, ob unser Dichter jene angenommenen natürlichen Fakten (jene innern Hoffnungen, Vorstellungen und Entschlüsse Abrahams) in dieses mythische Gewand kleidete, so daß er weiter nichts als eben diese Fakten zu verstehen geben wollte, oder ob er alles das willkührlich dichtete, und uns eben wunderbare übernatürliche Dinge darstellen wollte. Dieß letztere glaube ich aus mehreren Gründen. Es ist fast undenkbar, daß Abraham solche Vorstellungen und Hoffnungen gehabt habe. Sollte wohl ein Arabischer Hirtenfürst zu der Stufe religiöser Contemplation gekommen seyn, daß er mit Gott in einem besondern Bund getreten zu seyn glaubte; sollte überhaupt Abraham einer Religiösität fähig gewesen seyn, wie sie ihm in der Genesis zugeschrieben wird, und zwar ohne alle Hülfe einer positiven Religion, aus sich selbst heraus? Natürlicher ist es unstreitig anzunehmen, daß die spätern Israeliten ihrem verehrten Stammvater den Schmuck ihrer spätern ausgebildeten Religion liehen, und ihn, wie auch später den David, zum Stifter und Vorbild ihrer Religion machten. Ferner ist es undenkbar, daß Abraham bei der Unfrucht-

barkeit seiner Frau die Hoffnung hegen konnte, Stammvater einer Nation zu werden, welche Hoffnung schon an sich fast lächerlich ist. Denn wer möchte wohl auf einen solchen Einfall kommen? Nun war zwar Abraham schon gewissermaßen der Fürst eines kleinen Volkes, allein deßwegen konnte er noch nicht so hochfliegende Hoffnungen nähren; und interessirt auch wohl einen Menschen, was aus seiner späten Nachkommenschaft werden werde? Nur auf den Sohn beschränkt sich sein Wünschen und Hoffen. Dennoch läßt unser Erzähler seinen Namen deßwegen ändern; wie soll man dieß nur irgend leidlich entschuldigen? Konnte Abraham sich so mit seinen schwärmerischen Hoffnungen vor Allen lächerlich machen, daß er sich einen Völkervater nannte, da er noch keinen rechtmäßigen Sohn hatte? Eben so undenkbar ist auch die Hoffnung, daß seine Nachkommenschaft das Land Canaan besitzen werde. Für seinen Sohn würde Abraham gesorgt haben (den er aber nicht einmal noch hatte); aber an das künftige Besitzthum seiner späten Nachkommenschaft zu denken, wäre eine Herrschsucht gewesen, wie sie wohl kein menschliches Gemüth zu fassen vermag, und es frage sich doch jeder, ob er sich um seine Nachkommen kümmern könne, die er weder kennt noch liebt? — Für sich und seine Horde konnte Abra-

hatte übrigens keine Ansprüche auf den alleinigen Besitz des Landes Canaan machen, da er es als Nomade schon so gut benutzte, als er wünschen konnte. Von allem diesen also, was hier erzählt ist, kann durchaus nichts in Abrahams Seele gekommen seyn. Aber leicht zu erklären ist es, wie ein späterer Hebräischer Dichter alles dieses dem Stammvater der Nation andichten konnte. Ja Abraham mußte alles schon prädestinirt seyn, er mußte schon um alles gewußt haben, was die Zukunft herbeiführte; er mußte auch schon Besitz vom heiligen Lande genommen haben.

Wenn nun alles dieß, was mit der Einsetzung der Beschneidung zusammenhängt, offenbar fingirt ist, so haben wir doch wohl nicht Unrecht, wenn wir auch diese für Fiktion nehmen, zumal da sie ebenfalls in die Ideenreihe unsers theokratischen Dichters so treffend eingeht. Wollten wir diesen einen Theil unserer Relation für Geschichte nehmen, da alle übrige fingirt sind, so müßten wir noch besondere anderweitige Gründe dafür haben. Daß im Folgenden erzählt wird, daß mit Abraham alle seine Leute beschnitten worden, erhöht mehr die Unwahrscheinlichkeit der Sache; zur Operation der Beschneidung gehört eine gewisse chirurgische Geschicklichkeit: wer hatte diese in Abrahams Lager?

Ferner

Ferner ist die Operation sehr schmerzhaft: und warum sollte doch Abraham allen seinen Leuten diese harte Zumuthung gemacht haben? Konnte es ihn wohl sehr interessiren, ob seine Hirten beschnitten oder unbeschnitten waren?

Wir werden von da auf die Frage getrieben, welche Absicht Abraham bei Einführung der Beschneidung haben konnte? Die religiöse möchte durch unsere obigen Betrachtungen als unstatthaft erscheinen; die Absicht konnte nur medicinisch seyn, welches die ursprüngliche der Beschneidung ist; aber dann hätte sie Abraham schwerlich allen seinen Leuten zum Gesetz gemacht.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Beschneidung eine sehr alte, schon den Vorfahren der Hebräer eigene Sitte sei. Die Erzählung 1 Mose 34 von der Schwächung Dinas (der doch irgend etwas zum Grunde liegen mag) setzt die Beschneidung voraus, indessen doch als etwas, was nicht so ganz unerhört und der Horde Jakobs bloß eigen seyn konnte, indem sich eine ganze Stadt dazu entschließt. Auch die Ismaeliter hatten die Beschneidung. Es mag also seyn, daß Abraham wirklich die Beschneidung kannte. Nur gewinnt durch diese Wahrscheinlichkeit unsere Relation wenig oder gar nichts an Gehalt. Kannte Abraham die Beschneidung, so

war sie ihm keinesweges das, was sie den spätern Israeliten war, ein heiliger Gebrauch, das Nationalzeichen, das Zeichen ihres Bundes mit Jehovah; sondern sie war ihm ein ziemlich gleichgültiger und von andern angenommener Gebrauch, der seinen körperlichen Zweck und Nutzen hatte. Und so liegt in unserer Erzählung durchaus keine Wahrheit; die Beschneidung wird hier aus dem späten theokratischen Gesichtspunkt betrachtet, den Abraham nicht kannte.

Ob und warum aber Abraham die Beschneidung eingeführt, dieß zu untersuchen, verbietet uns der Sinn und Geist unserer Erzählung. Unsern Dichter kümmert dieß gar nicht, eben so wenig, als ob Abraham wirklich die Hoffnung gefaßt habe, daß seine Nachkommen das Land Canaan besitzen würden. Er singt den Bürgern des theokratischen Staats, als theokratischer Dichter, den Ursprung eines heiligen Gebrauchs, über den niemand historisch nachdachte*).

*) Mit dieser poetischen Ansicht sind wir, Gott sei Dank! aller der Untersuchungen überhoben, vor denen jeder Theolog von Geist und Sinn erröthen muß: ob Abraham sich vielleicht deßwegen zur Beschneidung entschlossen habe, um seine Unfruchtbarkeit zu heben, und ob vielleicht die darauf folgende Schwangerschaft Saras

Wenn der unhistorische Charakter unserer Relation so weit erwiesen ist, so müssen wir sie durchaus als unhistorisch nehmen; alles Uebrige daher, was wir noch in diesem Stücke lesen, dürfen wir nur im poetischen Sinn verstehen, und wirklich wird uns dieß so schwer nicht. Die Verheißung Isaaks ist offenbar eine Dichtung. Wie konnte Abraham wissen, daß seine bis ins hohe Alter unfruchtbare Sara endlich noch einen Sohn gebähren werde? Es gehört aber in die Hebräische Mythologie, daß die Geburt merkwürdiger Menschen vorherverkündigt wird. Dieß mußte besonders hier geschehen bei dem Wunderkinde Isaak, durch welchen Abraham der Stammvater der Hebräer wurde. Man bemerke noch die Namensveränderung der Sara, der

eine Folge dieser Operation gewesen: S. Eichhorn Bibl. B. 6. S. 867. Wenn man solchen Untersuchungen Raum giebt in dem Gebiete der Theologie, so kann man auch Aerzten nicht wehren, mit ihren technischen Reflexionen die Bibel zu entehren, und uns zu belehren, daß Sara eine verschlossene Scheideklappe gehabt u. s. w. (Denkwürdigkeiten für Heilkunde und Geburtshülfe v. Dr. Fr. Benjam. Osiander 2. B. 1. St.). Was würden unsere alten frommen gläubigen Theologen sagen, wenn sie dieses Beginnen mit ansähen? Wahrlich sie waren Theologen, wir nicht!

Stammmutter der Hebräer. Wie Abraham, so mußte sie auch einen bedeutenden Namen erhalten, beides aus Fiktion unsers Dichters.

Abraham wurde als der Stammvater der Israeliten angesehen, er war aus Ur in Chaldäa nach Canaan, dem künftigen Wohnsitz der Hebräer, gekommen; — dieß bildete unser Dichter so aus, daß er Gott mit Abraham einen förmlichen Bund schließen läßt (gleichsam die Präliminarartikel zu dem eigentlichen theokratischen Bund), zu dessen Zeichen er die Beschneidung annimmt, daß er ihn feierlich zum Stammvater des theokratischen Volkes weihen und ihm das Land Canaan verheißen läßt; und alles dieß wurde um so wunderbarer, wenn Abraham zu dieser Zeit noch gar keinen Sohn hatte, ja nicht einmal die Hoffnung, einen zu bekommen. So war die Gründung der Hebräischen Theokratie mythisch dargestellt, und weiter wollte unser Dichter nichts: eine Geschichte Abrahams für unsere neuern Geschichtsforscher wollte er nicht schreiben, er sprach religiös zu Religiösen.

Noch ist uns die Kritik der frühern Stücke übrig. Was die beiden genealogischen Tafeln betrifft, so ist schon von mehrern eingestanden, daß ihre historische Glaubwürdigkeit äußerst verdächtig ist, und daß sie wahrscheinlich künstlich und will-

kührlich zusammengesetzt und mit Chronologie ausgestattet sind *). Wer noch immer in diesen Genealogieen alte ächt traditionelle und für die Geschichte brauchbare Data sucht, der möchte nunmehr schwer davon abzubringen seyn. Ich begnüge mich nochmals darauf aufmerksam zu machen, daß beide Tafeln gleiche Zahl der Geschlechter haben, von Adam bis Noah zehn, und von Noah bis Abraham zehn; ein symmetrisches Spiel wohl nicht des Zufalls, sondern unsers Dichters, der diese Gleichheit willkührlich herstellte, damit diese drei Hauptepochen seines Epos gleichförmig getrennt würden (unsere Historiker wählen immer auch gern Perioden von nicht gar zu sehr verschiedener Länge, und die Geschichte mag sich vielleicht wirklich nach Zahlverhältnissen richten, die wir nur noch nicht wissen), so wie auch im Matthäus die Genealogie von Abraham bis Jesus auf drei Perioden zurückgebracht ist, wovon jede aus vierzehn Gliedern besteht **) (Matth. 1, 17.)

---

*) Vater Comment. a. a. O. S. 48 ff.

**) Wie sehr unterscheiden sich übrigens diese beiden Genealogieen von denen der andern Fragmente. Besonders unvereinbar mit einander sind Cap. 5. und Cap. 4, wo zwar gleiche und ähnliche Namen, aber ganz in anderer Folge aufgeführt sind.

Was nun die Geschichte der Sündfluth betrifft, so sind wieder alle einverstanden, daß sie so erzählt nicht wahr seyn könne. Wenn wir auch das Gespräch mit Gott fallen lassen, so konnte doch Noah auf keine Weise vorher sehen, daß eine Sündfluth kommen würde, und konnte daher auch keine Vorkehrungen zu seiner Rettung treffen; auch müßten wir das nur mit Einschränkung verstehen, daß er von allen Arten der Thiere Ein Paar in sein Schiff genommen haben soll. Werden wir nun versuchen, das rein historische Faktum aus dieser Mythe herauszufinden? Ein artiges Spiel des Witzes mag es seyn, aber ein ziemlich unsicheres und gänzlich unnützes für die Geschichte. Daß eine solche Wasserfluth einmal gewesen, das bestätigt die Tradition anderer Völker; aber wenn wir das wissen, so wissen wir entsetzlich wenig. Und wie wollen wir die Rettung Noahs erklären, etwa so, daß er zufällig schon vorher ein Schiff erbaut hatte? Allein dieß streitet ja schnurstracks gegen unsere Erzählung, nach welcher das Schiff erst um der einbrechenden Fluth willen erbaut wurde; und woher wissen wir denn, daß es mit diesem Schiffsbau anders war? Diese Schifffahrt Noahs ist aber wahrscheinlich nichts, als das Produkt der dichtenden Tradition. Die Sage wußte von einer Wasserfluth, und die zwar allge-

mein gewesen seyn und das ganze Menschengeschlecht verderbt haben sollte. Dennoch hatten sich Menschen erhalten. Wie nun? Der einzige fromme Mann unter dem ganzen verderbten Menschengeschlecht war durch Gottes besondere Fürsorge durch ein, nach dessen Befehl erbautes, Schiff aus dem allgemeinen Untergang gerettet worden. Wer denkt hier nicht an die Griechische Mythe von Deukalion und Pyrrha, die durch Steine, die sie hinter sich werfen, das vertilgte Menschengeschlecht wieder herstellen? So erklärten sich die Griechen die Erhaltung der Menschen, ebenfalls mit freier, dichtender Phantasie; denn wer möchte wohl unter dieser Mythe ein historisches Faktum wittern? *) — Die Hebräische Mythe sorgte aber nicht bloß für die Erhaltung der Menschen, sondern auch der Thiere, woher Noah das sonderbare (ganz unmögliche) Geschäft erhielt, von allen Thierarten ein Paar einzufangen und in sein Schiff zu nehmen.

---

*) Dennoch hat mans gethan. „Deukalion und Pyrrha warfen nach der großen Fluth Steine hinter sich, und daraus wurden Menschen; heißt das nicht: sie warben unter den wilden Nachbarn Colonisten, schickten sie hinter sich in das Land (?), und machten gesittete Menschen daraus? (Laß: Geschichte der Religion S. 254). Wahrlich diese Auslegungskunst ist für mich zu hoch!

Die bedeutsamen Namen Noah, Sem, Cham, Japhet*), die ohne weiteres verrathen, daß hier an keine individuellen Menschen zu denken ist, erlauben auch nicht, an individuelle geschichtliche Begebenheiten zu denken. Aber leider hat man sich auch daran nicht gekehrt; man hat gesagt, die ursprünglichen eignen Namen seien später durch diese symbolischen verdrängt worden. Fixe Ideen lassen sich durch nichts austreiben!

Diese Schwierigkeiten einer historischen Auslegung dieser Mythen können freilich das Bestreben, eine solche zu finden, nur hemmen, nicht niederschlagen; wir müssen die Falschheit desselben im Ganzen zeigen, und dieß vermögen wir aus hermeneutischen Gründen.

Wir haben gezeigt, daß die rechtsgeschichtliche Seite von Noahs Geschichte nichts als willkührliche Fiktionen unsers Dichters enthält; eben so gehaltlos und frei erdichtet ist der nach der Sündfluth zwischen Gott und Noah geschlossene Bund, Noahs Einsegnung und Einsetzung in die Herrschaft der Erde (welches alles, wie gezeigt, der dichterische Plan unsers Verfassers foderte und herbeiführte);

*) Sem, Hochland oder Ruhm, Cham der Süden, und Japhet, das Collectiv der übrigen zerstreuten Völker.

ja die ganze Darstellung dieser Geschichte, nach welcher Noah mit Gott in Verkehr steht und alles auf seinen Befehl thut, ist willkührliches freies Produkt unsers Dichters; wir haben also dem ganzen Charakter des Stücks und der Intention des Verfassers nach Poesie; wenn nun auch historische Data zum Grunde liegen, so haben wir ja durchaus kein Mittel in Händen, diese herauszufinden. Die bloße Wahrscheinlichkeit darf uns nicht leiten, denn wahrscheinlich und möglich ist noch nicht wahr; überlassen wir uns also nicht einem durchaus willkührlichen Spiel unserer Vermuthungsgabe? Ja sündigen wir nicht gegen alle Gesetze der Hermeneutik und historischen Forschung? Die Hermeneutik kann aus dieser Erzählung nichts herausbringen als Poesie; giebt es aber eine Kunst, das was Poesie ist, in Geschichte umzuwandeln? Kann der Historiker etwas wissen, außer durch das Medium historischer Relation? Wenn nun über irgend eine Begebenheit keine Relation da ist, vermag er dann sich eine zu schaffen? — Dieses historische Forschen und Deuten hat weiter keinen Nutzen, als daß wir uns den ästhetischen Genuß dieser Dichtungen verderben; und so haben wir weder Poesie noch Geschichte, wir haben nichts, als Unsinn.

Daß unser Dichter diese Tradition von der Noachischen Fluth auch dem eigentlichen Stoffe nach willkührlich behandelt habe, und daß diese Traditionen überhaupt das Objekt der dichtenden Willkühr waren, (so wie die Griechische Mythologie, die von Tragikern anders als von den Cyklikern behandelt wurde): dieß sehen wir aus Vergleichung der andern Erzählung, die mit der unsrigen verwebt ist. Unser Dichter läßt Noah von allen Thieren ein Paar in sein Schiff aufnehmen, der andere hingegen macht einen Unterschied zwischen reinen und unreinen Thieren, von jenen läßt er sieben Paar in den Kasten gehen, von diesen nur Ein Paar (C. 7, 2 f.). Dieser Dichter läßt auch Noah nach der Fluth dem Jehovah opfern (C. 8, 20 f.), wovon unser nichts weiß, so wie ihm die Vorstellung des Bundes, des Regenbogens u. s. w. ganz eigen ist. Einem, und wie ich mit Ilgen angenommen habe, dem zweiten Erzähler, ist auch bloß die Mythe vom ausgesandten Raben und von der Taube eigen.

Von den vorabrahamschen Mythen interessiren uns noch einige in hermeneutischer Hinsicht, indem sie in eine gewisse Klasse von Mythen gehören, die wir auch in der spätern eigentlich Hebräischen Geschichte häufig finden, und wir müssen sie daher nä-

her betrachten, ob uns gleich der Gehalt derselben nichts angeht.

C. 9, 18 — 27.

Die bekannte Verfluchung Canaans. Weil Cham seines in der Trunkenheit entblößt im Zelte schlafenden Vaters spottet, die beiden andern Söhne Noahs hingegen ihn mit ehrfurchtsvoller Schaam bedecken; so spricht Noah den Fluch aus: „Verflucht sei Canaan, ein Knecht der Knechte seiner Brüder sei er. Gesegnet sei Jehovah der Gott Sems, und Canaan sei sein Knecht. Japhet gebe Gott Raum und er wird wohnen in den Zelten Sems, und Canaan sei sein Knecht." — Wie kömmt doch der arme Canaan zu diesem Fluch, den nur Cham verdient hatte? Dieser war Canaans Vater, und man sagt, nach der Vorstellung der alten Welt trugen die Söhne die Schuld des Vaters. Aber damit ist keinesweges erklärt, warum Noah seinen Unwillen nicht zunächst gegen den richtete, der ihn verdient hatte, warum (was erst gewissermaßen eine Reflexion erfoderte) gegen den Sohn, und gerade gegen diesen, da Cham mehrere Söhne hatte. Darum mußte der unschuldige Canaan verflucht werden, weil er der Stammvater der verhaßten Cananiter war, der Erbfeinde der Israeliten.

Die Mythe ist sehr ungeschickt erfunden und der Erzähler sah sich genöthigt, zweimal zu bemerken, daß Cham der Vater Canaans sei (V. 18. 22.). Wollte man sich scheuen, diese Mythe für erdichtet anzusehen, so muß man doch wenigstens das Orakel dafür gelten lassen; und um das übrige wollen wir uns gern nicht kümmern, da es ohne den Fluch Canaans weder Gehalt noch Zweck hat. Wie sie da steht, ist diese Erzählung ein Produkt des Nationalhasses der Hebräer.

C. 11, 1—9.

Die Sprachverwirrung Babels. Mag es seyn, daß manches an dieser Mythe einigen historischen oder traditionellen Grund hat, aber so wie sie vor uns liegt, ist sie eine etymologische Mythe, und zwar auf eine falsche Etymologie gebaut. Denn Babel kann unmöglich von בלל hergeleitet werden. Und wer möchte nun unternehmen, den etwanigen historischen Stoff von der vor uns liegenden Erzählung zu trennen. Dieser Stoff möchte sich überhaupt auf eine sehr entfernte Veranlassung beschränken, die unsern Dichter auf diese wunderliche Vorstellung von der Zerstreuung der Menschen und von der Entstehung der verschiedenen Sprachen brachte. Uebrigens sollte Herder wohl Unrecht

haben, der in dieser Mythe einen gewissen Spott auf die übermüthige Weltherrscherin Babel findet wie ihn andere Dichtungen, z. B. Jesaias 14. deutlicher aussprechen? Und so gehörte denn dieses Stück gewissermaßen mit in die Klasse des vorigen.

Jetzt kehren wir nun zu den Mythen von Abraham zurück, die uns zunächst allein interessiren, und prüfen sie ihrem historischen Gehalte nach. Die oben kritisirte Mythe C. 17. wird uns zuvörderst als Leitfaden dienen.

C. 15

behandelt dieselbe Mythe nur in einer sehr verschiedenen Darstellung.

„Nach diesen Geschichten kam das Wort Jehovahs zu Abram im Gesicht und er sprach: Fürchte dich nicht, Abram, ich bin dein Schild und dein sehr großer Lohn. Und Abram sprach: Herr Jehovah, was wirst du mir geben, und ich gehe kinderlos, und der Erbe meines Hauses ist dieser Damascene Elieser. Und Abram sprach: Siehe, du hast mir keinen Saamen gegeben, und siehe mein Hausgebohrner wird mich beerben. Und Jehovah sprach zu ihm: Nicht dieser wird dich beerben, sondern der aus deinen Lenden kommt, wird dich beerben. Und er ließ ihn herausgehen ins Freie und sprach: Siehe

gen Himmel und zähle die Sterne, kannst du sie zählen? Und er sprach zu ihm: Also soll dein Saame werden. Abram glaubte Jehovah, und er rechnete es ihm zur Gerechtigkeit. Und er sprach zu ihm: ich bin Jehovah, der dich von Ur aus Chaldäa geführt hat, um dir dieß Land zum Besitzen zu geben. Und Abram sprach: Herr Jehovah, wobei soll ichs merken, daß ichs besitzen werde? Und er sprach zu ihm; bringe mir eine dreijährige Kuh und eine dreijährige Ziege, und einen dreijährigen Widder und eine Turteltaube und eine junge Taube. Und er brachte ihm solches alles, und zertheilte es mitten von einander, und legte ein Theil gegen das andere über, aber die Vögel zertheilete er nicht. Und das Gevögel fiel auf die geschlachteten Thiere, und Abram scheuchte sie davon. Und als die Sonne untergegangen war, fiel ein tiefer Schlaf auf Abram, und siehe Schrecken und große Finsterniß fiel auf Abram. Und er sprach zu Abram: das sollst du wissen, daß dein Saame wird fremde seyn in einem Lande, das nicht ihre ist, und man wird sie zu dienen zwingen und drücken vierhundert Jahre. Aber ich will das Volk richten, dem sie dienen müssen, und darnach sollen sie ausziehen mit großem Gut. Und du sollst fahren zu deinen Vätern mit Frieden und sollst in gutem Alter begraben werden.

Und im vierten Geschlecht sollen sie hieher zurückkehren, denn die Schuld der Amoriter ist bis jetzt noch nicht voll. Und als die Sonne untergegangen und es finster war, siehe da rauchte ein Ofen und eine Feuerflamme fuhr zwischen den Stücken hin. An diesem Tage machte Jehovah einen Bund mit Abram und sagte: deinem Saamen will ich dieß Land geben, von dem Strom Aegyptens an bis an den großen Strom, den Strom Phrath; die Keniter und die Knisiter, und die Kadmoniter und die Chittiter, und die Phrisiter und die Rephäer, und die Amoriter und die Cananiter, und die Gergesiter und die Jebusiter."

Wenn wir die Erzählung von Cap. 17. aus innern Gründen für freie Poesie unsers Dichters nahmen, der nicht einmal ein historischer Stoff zum Grunde liege: so finden wir dieß bestätigt durch Vergleichung mit dieser Mythe. Hier finden wir dieselben Vorstellungen, Abrahams Bund mit Gott, die Verheißung seiner Nachkommenschaft, des Landes Canaan, nur anders dargestellt ebenfalls mit freier dichtender Phantasie und zwar von einem s p ä t e r n Dichter, der jenes Stück unsers Elohisten n a c h a h m t e.

Es ist Charakter der Nachahmung, daß sie das Originelle verschönert, ausschmückt, mit stär-

kern grellern Farben mahlt. Unser Dichter läßt Gott einen Bund mit Abraham schließen, ohne weiter viel Umstände damit zu machen: „ich schließe einen Bund mit dir und deinem Saamen nach dir." Das war dem Nachahmer nicht hinreichend. Der Bund Gottes mit Abraham war ein großer wichtiger Bund auf alle Ewigkeit geschlossen; er mußte also unter allen möglichen Solennitäten geschlossen werden. Abraham muß nach der alten Sitte Opferthiere schlachten und zerlegen; zwischen diesen gingen die paciscirenden Theile hindurch; diß thut auch Jehovah: „eine Feuerflamme fuhr zwischen den Stücken hin." Abraham muß in einen tiefen Schlaf fallen, in dem ihm die Zukunft enthüllt wird. Unser Dichter braucht diese Umstände nicht. Und der Nachahmer begnügt sich nicht mit der allgemeinen Verheißung einer Nachkommenschaft: er läßt bestimmt das Schicksal der Israeliten vorhersagen, daß sie nach Aegypten ziehen und daselbst vierhundert Jahre im Druck leben müßten; und so muß auch die Verheißung des Landes Canaan geographisch genau gegeben werden, gleichsam wie in einem Document, nach allen Grenzbestimmungen. Ja der Nachahmer kann überhaupt Gott mit Abraham nur im Gesicht sprechen lassen: unser Dichter läßt mit ächt religiöser Einfachheit Gott zu

Abra-

Abraham reden, wie ein Freund zu seinem Freunde.

Welche Ansicht dieser Erzählung ist nun die richtige, die meinige, nach der ich das Ganze, sowohl dem Stoff als der Einkleidung nach, für Poesie halte, oder die unserer historisch psychologischen Exegeten, nach der wir folgende Resultate für die Geschichte erhalten? Als: „Bei der Unfruchtbarkeit seines Weibes Sara, die schon sehr weit in den Jahren vorgerückt war, hatte Abraham schon den Entschluß gefaßt, einen seiner getreuen Hirtenknechte, den er vorzüglich liebte (?), Elieser von Damaskus, zu seinem Erben einzusetzen." (Was doch eine geschickt gehandhabte Psychologie für Dinge zu entdecken weiß, von denen andere Leute gar nichts ahnden!) Aber in einer heitern Nacht, da er mit diesen Gedanken den gestirnten Himmel betrachtete, war es ihm, als ob Gott ihm versicherte, er sollte noch eine Nachkommenschaft erhalten, so zahlreich und unzählig, als die Sterne am Himmel unzählig sind." *) (Kann wohl die Betrachtung des gestirnten Himmels die Wirkung haben, daß man die Hoffnung einer zahlreichen

*) Bauer Geschichte der Hebräischen Nation Th. I. S. 123 f.

Nachkommenschaft fasset? Unserm Dichter giebt offenbar der gestirnte Himmel nichts, als das Bild der Menge. Wenn man so verfährt, so kann man aus Allem Alles herausdeuten!) Oder: „Abraham opfert in Erwartung eines Bundeszeichens, er zertheilt die Opferthiere, setzt sich gegenüber und erwartet eine göttliche Offenbarung (welche vermessene, wahnsinnige Erwartung). Nun überfällt ihn gegen Abend ein Schlaf (wahrscheinlich vor Langerweile!) und ein furchtbarer Schauer. Er hört eine göttliche Stimme, seine Phantasie bildet ihm etwas, das dem Rauch eines Backofens, aus dem eine Flamme durchbricht, gleicht. — — Vielleicht war es eine vulkanische Erscheinung."*) Otmar ist es ein Blitzstrahl, den Abraham durch die Opferstücke durchfahren sieht**). (Fährt wohl der Blitz auf der Erde weg und raucht er wie ein Ofen?) Was mag doch die Griechischen und Römischen Dichter vor dieser geschmacklosen Behandlung bewahrt haben, unter der unsere heilige Bibel so viel gelitten hat? Wohl nichts anders, als der gute Geschmack, den sie ihren Lesern und Behandlern

*) Ruperti in Henke's Magazin f. Rel. Philos. x. B. 6. S. 192.

**) Eichhorns allgemeine Bibliothek x. B. 4. S. 1073.

einflößten, den man freilich zu den Hebräischen Schriftstellern mitbringen muß.

Unsere Mythe Cap. 17. ist das Original noch von mehreren andern. Das Thema der Erwählung Abrahams und der Verheißung Canaans finden wir noch mehrmals und verschieden behandelt.

Cap. 12, 1—7.

„Und Jehovah sprach zu Abram: Gehe aus deinem Vaterlande und von deinem Geschlecht, und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen werde*). Und ich will dich zum großen Volke machen und will dich segnen, und deinen Namen groß machen und du sollst ein Segen seyn. Ich will segnen, die dich segnen, und verfluchen, die dich verfluchen, und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erden. — — — Und sie kamen in das

*) Die Veranlassung zu dem Zuge nach Canaan wird hier als Befehl Gottes vorgestellt; im vorhergehenden Fragment Cap. 11, 31. ist ohne weiteres gesagt, daß Tharah mit seinem Sohne den Zug nach Canaan unternommen habe. Dieser Befehl Gottes ist also lediglich auf Rechnung dieses Dichters zu setzen. Siehe auch wegen einer chronologischen Differenz beider Fragmente Ilgen's Urkunden S. 63 — 72.

Land Canaan, und Abram zog durch das Land bis an den Ort Sichem. — — Und Jehovah erschien Abram und sprach: Deinem Saamen will ich dieß Land geben, und er bauete daselbst Jehovah einen Altar."

Dieses Stück ist von gleicher Dignität mit den vorigen, ob es gleich einfacher und weniger mythisch ausgeschmückt ist, und jene kritische Sonderungsmethode weniger zu sondern hat: so darf es doch nicht anders als mythisch verstanden werden seiner Natur nach, der Intention des Erzählers nach. Welche geschmacklose Erklärungen würde man auch hier wieder der Erscheinung Jehovahs zu Sichem und der Verheißung des Landes Canaan, und dem damit zusammenhängenden Opfer Abrahams unterschieben?

Es ist zu bemerken, daß die Jehovah-Fragmentisten ihre Helden (als z. B. den Noah) gern opfern lassen, unser Epiker hingegen weiß von Opfern nicht, selbst nicht bei den feierlichsten Gelegenheiten.

In diesem Bruchstück entdecken wir zuerst ein eignes Ingredienz der Hebräischen Mythologie, das wir öfter wieder finden werden, und auch einmal in unserm Epos; ich meyne die Deduktionen des Ursprungs heiliger und anderer merkwürdiger

Orte. Ich habe in einer frühern Untersuchung gezeigt, daß die Hebräer, zumal in der Periode vor David, mehrere gottesdienstliche Orte hatten. Von diesen war Sichem einer*); an diesem Orte nun hatte nach der Dichtung dieses Fragments Abraham geopfert. So war die Heiligkeit dieses Ortes auf eine sehr ansprechende Weise deducirt. — Gleiche Absicht liegt auch vielleicht der folgenden Bemerkung (V. 8.) zum Grunde, daß Abraham bei Bethel einen Altar erbaut habe; denn Bethel war auch ein heiliger Ort. Von Bethel werden wir aber noch ausführlichere Deduktionen finden."

Von ganz gleichem Charakter und einer ähnlichen religiös antiquarischen Tendenz ist

Cap. 13, 14 — 18.

„Und Jehovah sprach zu Abram, nachdem sich Loth von ihm getrennt hatte: Hebe deine Augen auf und siehe von der Stätte an wo du bist gegen Mitternacht, und gegen Mittag und gegen Morgen, und gegen Abend, denn das ganze Land, das du siehest, will ich dir geben und deinem Saamen ewiglich. Und ich will deinen Saamen machen wie

*) Jos. 24, 26. finden wir bei Sichem ein Heiligthum Jehovahs.

den Staub auf Erden; kann ein Mensch den Staub auf Erden zählen, der wird auch deinen Saamen zählen*). Mache dich auf und ziehe durch das Land in die Länge und Breite, denn ich wills dir geben. Und Abram erhob sein Zelt, und kam und wohnte bei den Terebinthen Mamre bei Hebron und baute daselbst dem Jehovah einen Altar."

Hebron war ein heiliger Ort**), dessen Heiligkeit der Erzähler von Abraham herleiten wollte.

Auch Cap. 22, 16 — 18. finden wir dieß Thema wieder behandelt, wir werden aber dieß ganze Cap. weiter unten betrachten.

Auch in der Verheißung Isaaks ist unser Dichter von andern nachgeahmt worden. Ich setze die Stelle her, um sie mit andern vergleichen zu können.

Cap. 17, 15 — 21.

„Und Gott sprach zu Abraham: Dein Weib Sarai sollst du nicht mehr Sarai heißen, sondern Sara soll ihr Name seyn. Und ich will sie segnen und will dir von ihr einen Sohn geben, und ich

---

*) Mit demselben Recht, wie oben Bauer das Bild des gestirnten Himmels als die Veranlassung der Hoffnungen Abrahams nahm, könnte man auch hier die Betrachtung des Staubes so nehmen.

**) 2 Sam. 15, 7 ff.

will sie segnen und Völker, sollen aus ihr werden, und Könige von Völkern sollen aus ihr kommen. Da fiel Abraham auf sein Angesicht und lachte, und sprach in seinem Herzen: wird einem Mann von hundert Jahren ein Sohn gebohren, werden und Sara neunzig Jahre alt gebähren? Und Abraham sprach zu Gott: möchte nur Ismael leben vor dir! Und Gott sprach: Gewiß Sara, dein Weib, soll dir einen Sohn gebähren und du sollst seinen Namen neunen Jizchack, und ich richte einen Bund mit ihm auf, einen ewigen Bund auf seinen Saamen nach ihm. Und um Ismael habe ich dich auch erhört, siehe ich will ihn segnen und ihn fruchtbar machen, und ihn sehr, sehr mehren. Zwölf Fürsten wird er zeugen und ich will ihn zum großen Volk machen. Und meinen Bund will ich aufrichten mit Jizchack, welchen dir Sara gebähren wird um diese Zeit im andern Jahr."

Unser Dichter (der übrigens seiner Lieblingsvorstellung gemäß auch mit Isaak dem zweiten Stammvater der Hebräischen Nation den theokratischen Bund schließen läßt) leitet offenbar den Namen Isaak von צחק lachen ab, weil Abraham bei der Verheißung desselben gelacht haben soll. Eine etymologische Mythe wie diese, erregt nun auf den ersten Anblick den Verdacht, daß sie willkührlich er-

dichtet seyn möge. Dieß bestätigt die Vergleichung mit einer andern, die übrigens die ganze Verheißung Isaaks anders behandelt.

Cap. 18, 1—15.

„Und es erschien ihm Jehovah bei den Terebinthen Mamre, und er saß in der Thüre seines Zeltes in der Hitze des Tages. Und er erhob seine Augen und sahe, und siehe! drei Männer standen vor ihm, und er sah sie und lief ihnen entgegen aus seines Zeltes Thür und beugte sich zur Erde nieder. Und er sprach: Mein Herr, wenn ich Gnade finde vor deinen Augen, so gehe nicht vorüber vor deinem Knecht. Es soll ein wenig Wasser geholt werden und wäschet eure Füße, und leget euch unter diese Bäume. Und ich will einen Bissen Brod bringen und stärket euer Herz, und dann ziehet weiter, denn darum seid ihr zu eurem Knechte gekommen. Und sie sagten: thue wie du sagest. Und Abraham eilte ins Zelt zu Sara und sagte: eile, menge drei Maaß feines Mehl und backe Kuchen. Und er lief zu den Rindern und nahm ein Kalb zart und schön, und gab es einem Sklaven und eilte es zuzubereiten. Und er nahm Rahm und Milch, und das Kalb, das er zubereitet hatte, und setzte es ihnen vor, und stand bei ihnen unter dem Baum, und sie aßen. Und sie

sprachen zu ihm: wo ist Sara dein Weib? und er sprach: siehe! in dem Zelt. Und es sprach der Eine: über Ein Jahr werde ich zu dir zurückkehren und dann wird Sara dein Weib einen Sohn haben, und Sara hörte es in der Thür des Zeltes hinter ihm. Und Abraham und Sara waren alt, und in den Jahren vorgerückt, und es ging der Sara nicht mehr nach der Weiber Weise. Und Sara lachte bei sich und sprach: nun ich alt bin, soll ich noch Wollust pflegen, und mein Herr ist auch alt. Und Jehovah sprach zu Abraham: warum lachet Sara und spricht: soll ich wohl noch gebähren und bin doch alt? Sollte etwas dem Jehovah unmöglich seyn? Um die bestimmte Zeit binnen Jahres Frist will ich wieder zu dir kommen und dann wird Sara einen Sohn haben. Und Sara leugnete und sprach: ich habe nicht gelacht, denn sie furchte sich; und er sprach: nein! du hast gelacht."

Welcher Erzählung über die Verheißung Isaaks sollen wir nun glauben, der unsers Dichters oder der vorliegenden? denn vereinigen lassen sie sich nicht. Und welche Derivation des Namens Isaak ist die richtige, die vom Lachen Abrahams, oder die vom Lachen der Sara? — Ist es nicht handgreiflich, daß wir hier nichts als poetische Fiktionen haben? — Zu bemerken ist, daß das vorliegende

Stück einer spätern Zeit angehört, als unser Epos. Hier finden wir nicht nur den Jehovah (der offenbar später ist als Elohim), sondern auch Engel.

Eine dritte Erklärung des Namens Isaak ist uns in einem Bruchstück aufbehalten, das ziemlich isolirt da steht:

Cap. 21, 5 — 7.

„Hundert Jahre war Abraham alt, da ihm sein Sohn Isaak gebohren ward. Und Sara sprach: Gott hat mir ein Lachen zuwege gebracht, jeder der es hören wird, der wird mein lachen. Und sprach: wer durfte Abraham sagen: Sara wird Kinder säugen, da ich ihm in seinem Alter noch einen Sohn gebohren habe."

Dieser Erzähler leitet also den Namen Isaak wieder von einem andern Lachen ab, und er scheint übrigens nichts von einer Vorhersagung der Geburt Isaaks gewußt zu haben.

Das vorletzte Fragment aus C. 18. von den drei Fremden, die bei Abraham einkehrten, gehört zu der Mythe von der Zerstörung Sodoms.

C. 18. 19.

Diesen Anfang mußten wir als reine Fiktion nehmen. Wir konnten uns nicht bloß dabei begnü-

gen aus den drei göttlichen Gästen, von denen einer Jehovah selbst ist, menschliche zu machen, und durch sie das, was mit göttlicher Gewißheit vorher gesagt wird, nach menschlicher Weise hoffnungs- und vermuthungsweise versprechen zu lassen, sondern das Ganze ist Fiktion (als solche durch eine andere, die unsers Dichters, verrathen). Wir haben also für die Geschichte von Sodoms Untergang schon von vorn den Faden verloren; mit den drei Männern fällt die ganze Geschichte. Auch werden wir im Verfolg derselben nicht sehr gemahnt, an etwas Faktisches zu denken. Als Abraham die drei Gäste geleitet, sagt Jehovah bei sich selbst: „Wie kann ich Abraham verbergen, was ich thue? denn Abraham wird ein großes und mächtiges Volk werden, und in ihm werden gesegnet werden alle Völker der Erde. Denn ich weiß, daß er seinen Kindern und seinem Hause nach ihm befehlen wird, daß sie beobachten den Weg Jehovahs, zu thun Gerechtigkeit und Recht, auf daß Jehovah auf Abraham kommen lasse, was er ihm verheißen hat." *) Und er entdeckt ihm das Schicksal Sodoms. Abraham nun, der bei Jehovah so in An-

*) Wie verschieden ist der Geist dieser Mythe von dem unsers Epos!

zehn steht, nimmt sich die Frechheit eine Fürbitte für Sodom einzulegen, auf eine Art, die dem Geschmack des Erzählers nicht sonderlich Ehre macht. Das alles mußten unsere Kritiker natürlich absondern; wir sind aber dieses Sonderungsgeschäftes überhoben. Was nun die Einkehr der Fremden in Loths Haus betrifft, so hat man mit Recht schon längst die Mythe von Philemon und Baucis als eine ähnliche verglichen, ohne jedoch das Faktische darin ganz aufzugeben; eine andere Parallele wird aber hoffentlich ein noch besseres Licht auf den Charakter dieser Mythe werfen. Als die Fremden in Loths Haus eingekehrt sind, kamen die Leute der Stadt Sodom und umgaben das Haus, jung und alt, das ganze Volk, und riefen Loth und sprachen: wo sind die Männer, die zu dir kommen sind diese Nacht? Führe sie heraus zu uns, daß wir sie erkennen. Loth ging heraus zu ihnen vor die Thür, und schloß die Thür hinter sich zu und sprach: Nicht doch, meine Brüder, thut nicht so übel. Siehe! mir sind zwei Töchter, die noch keinen Mann erkannt haben, ich will sie zu euch heraus bringen, thut ihnen was euch gefällt, nur diesen Männern thut nichts, denn darum gingen sie unter den Schatten meines Hauses, u. s. w." (C. 19, 4 — 8.) — Buch der Richter C. 19. finden wir fast die ähnliche

Geschichte. Ein Levit vom Gebirge Ephraim von Bethlehem kommend mit seinem Kebsweib, kehrt zu Gibea ein, und ein Einwohner der Stadt ladet ihn zu sich ein. „Und als ihr Herz nun guter Dinge war, da kamen die Leute der Stadt, böse Buben, und umgaben das Haus, pochten an die Thüre und sprachen zu dem alten Mann, dem Hauswirth: Bringe den Mann heraus, der in dein Haus gekommen ist, daß wir ihn erkennen. Aber der Mann, der Hauswirth, ging zu ihnen heraus und sprach zu ihnen: Nicht, meine Brüder, thut nicht so übel, nachdem dieser Mann in mein Haus gekommen ist, thut nicht eine solche Thorheit. Sie, he! meine Tochter, noch eine Jungfrau, und sein Kebsweib will ich euch herausbringen, diese möget ihr zu Schanden machen und thut ihnen was euch gefällt." (Buch der Richter C. 19, 22 — 24.) — Welche auffallende Aehnlichkeit! Ich erkläre sie so: Die hier erzählte schändliche That (denn das Kebsweib wird wirklich das Opfer) war das non plus ultra der Verletzung des Gastrechts und gleichsam Repräsentant dieses Verbrechens. Nun wurde auch den Sodomitern dieses Verbrechen angedichtet; um es nun auf das stärkste darzustellen, wählte unser Dichter dieses Faktum aus der wirklichen Geschichte, und behielt sogar Aehnlichkeiten des Ausdrucks

bei. — Sehen wir nicht augenscheinlich, wie willkührlich der Erzähler verfuhr, und wollen wir da noch Fakta vermuthen? — Das Siegel der Dichtung wird auf diese Erzählung aufgedrückt durch den Schluß.

C. 19, 30 — 38.

Loth war nach der Stadt Zoar geflüchtet, von da flüchtet er auf das Gebirge, und wohnt mit seinen Töchtern in einer Höle. Diese, weil sie glauben, daß mit dem Untergange von Sodom das ganze Menschengeschlecht untergegangen sei („es ist kein Mann mehr auf Erden, der uns beschlafen könne nach aller Welt Weise"), machen ihren Vater trunken und begehen mit ihm Blutschande. Sie werden beide schwanger. „Und die älteste gebahr einen Sohn, den hieß sie Moab, von dem kommen her die Moabiter bis auf den heutigen Tag. Und die jüngste gebahr auch einen Sohn, den hieß sie das Kind Ammi, von dem kommen her die Kinder Ammon bis auf den heutigen Tag." Hier haben wir eine reine Dichtung von sehr geschmackloser und gehässiger Art; der Ursprung der Moabiter nnd Ammoniter, der Feinde der Israeliten, wird von einer Blutschande hergeleitet: die Töchter Loths müssen gegen alle Wahrscheinlichkeit denken,

daß keine Menschen mehr auf der Erde seien, da sie doch noch die ganze Nachbarschaft vor sich unversehrt sahen*); und die Namen Moab und Ammon werden jämmerlich torquirt, um sie mit dieser garstigen Dichtung in Zusammenhang zu setzen, so daß מואב so viel seyn muß als מאב ex patre genitus und עמון soviel als בן — עמי Sohn meines Volkes (Geschlechts). — Wir erinnern uns der Mythen von Canaans Verfluchung und von der Sprachverwirrung Babels. — Können wir aber von solchen Erzählern Geschichte erwarten?**)

Wo jetzt das todte Meer ist, da, erzählte die Sage, war einst ein fruchtbares Thal mit volkreichen Städten bedeckt. Eine Naturrevolution brachte diese schreckliche Umwandlung hervor. Nach der Denkungsart der alten Welt mußten die vertilgten Einwohner ihren Untergang durch ihre Sünden

---

*) Bauer a. a. O. S. 132. läßt sie nur glauben, ihre Bräutigame seien nicht mehr am Leben. Wie man doch durch kleine Wendungen die Wahrheit herstellen kann!

**) Bauer a. a. O. sagt: „von dieser Anekdote scheint so viel wahr zu seyn, daß Loths Nachkommen sich unter den Ammonitern und Moabitern erhalten haben." — Auch dieß dürfen wir nicht annehmen ohne anderweitige Gründe, die wir nicht haben. Wie kann man so willkührlich trennen?

herbeigeführt haben; das Verletzen der Gastfreundschaft und fleischliche Lüste, als die größten Verbrechen, wurden ihnen daher angedichtet; Loths, der in Sodom gewohnt haben sollte, gedachte die Sage auch und wußte von der Art seiner Rettung — so durch die geschwätzige dichtende Sage und durch die Dichtung des Erzählers, entstand die vorliegende Mythe, die wir durchaus nicht historisch ansehen und kritisiren dürfen.

Zu unserer Belehrung wollen wir nur einen einzigen und zwar sehr gemäßigten Deutungsversuch dieser Mythe betrachten, den Bauer gegeben hat*).

„Daß Jehovah in Abrahams Hütte nebst zwei Engeln eingekehrt ist und einen Kalbsbraten mit ihm verzehrt hat; daß dieser nach Sodom geht, um den Loth zu retten, und weil er für einen fremden Menschen gehalten wird u. s. w. — Welcher gebildete Mann kann hier wahre Geschichte finden? — Das Wahre davon mag etwa folgendes seyn.

Von den drei Gastfreunden, welche Abraham bewirthet hatte, reiseten zwei in das schöne Thal

*) a. a. O. S. 130 ff.

Thal am Jordan. — — Von Abraham würden sie an seinen Neffen geschickt (wo ist das gesagt? Freilich wenn man sich einmal etwas erlaubt, so kann man sich alles erlauben!) — — Jeder Fremde war vor Alters verdächtig — der Tod war oft sein Loos. — — So auch bei den Sodomitern; um so mehr, da sie sich von Kedorlaomer und seinen Verbündeten nichts Gutes zu versprechen hatten. (Eine sehr witzige Combination! Man erinnert sich jener Hypothese, nach welcher die Engel wirklich die Spione Kedorlaomers seyn sollen*). Hr. Bauer erklärt übrigens das ידע nicht von päderastischer Mißhandlung, aber warum hätte Loth seine Töchter Preiß geben wollen?) Sie verlangen vom Loth, daß er ihnen die Fremden ausliefern solle. — — Sie stürmten auf das Haus, konnten aber die Fremden nicht entdecken, so gut hatte sie Loth versteckt, und sich wahrscheinlich mit ihnen geflüchtet. Nun trug sich gleich darauf ein großes Unglück zu. — — Weil Loth mit seinen Fremden glücklich sich gerettet hatte, so mußten diese nun nach dem Glauben der alten Welt keine Menschen, sondern Gottesboten gewesen seyn." Ich frage das Gefühl eines jeden, der weiß was Geschichte ist: ob das

*) Henke Magazin B. I. St. 3. S. 449 ff.

geschichtliche Arbeit ist? Und doch ist es die beliebte kritische Entkleidungsmethode.

Cap. 22.

Merkwürdig und bedeutungsvoll, und besonders für unsere Untersuchungen über die rechte Ansicht aller dieser Mythen wichtig, ist die Erzählung von Isaaks Aufopferung C. 22. Dieß Problem der Auslegung, das den Wegerklärern der Wunder und den Apologeten der Bibel gleich viel Schwierigkeiten gemacht hat, werden wir leicht lösen, wenn wir uns streng hermeneutisch an die Vorstellung und Intention des Verfassers halten.

1) Der Verfasser erzählt eine wunderbare übermenschliche Begebenheit. Gott befiehlt Abraham, daß er seinen Sohn Isaak schlachten solle, der Engel Jehovahs thut ihm Einhalt, als er den Befehl vollziehen will, und segnet Abraham für seinen Gehorsam, und wiederholt die schon öfter gegebenen Versprechungen. Wir haben keinen Grund anzunehmen, daß der Erzähler nicht alles das so vorstellen wollte, wie es in den Worten liegt.

2) Der Sinn der ganzen Erzählung ist nun offenbar, daß Gott den Abraham auf die Probe gestellt habe, ob er ihm das liebste, was er auf dieser Welt hatte, seinen Sohn, auf dem alle seine

Hoffnungen standen, aufopfern werde; in der That die höchste Prüfung, welche die Gottergebenheit bestehen kann. Dieß liegt nicht allein in dem Ausdruck: „Gott versuchte Abraham," sondern nachher offenbart der Engel noch deutlicher die Absicht des Befehls Gottes: „thue dem Knaben nichts, denn nun weiß ich, daß du Gott fürchtest, indem du mir deinen einzigen Sohn nicht versagt hast;" und die darauf gegebnen Verheißungen werden ihm um seines Gehorsams willen gegeben.

Unsrer Ueberzeugung nach müssen wir nun diese Erzählung für eine Dichtung erkennen, deren Sinn ist: Abraham legt den höchsten Beweis seiner Gottergebenheit ab, indem er sogar seinen einzigen Sohn Gott zu opfern bereit ist.

Daß wir hier abermals eine Dichtung vor uns haben, darauf führt uns nicht nur die Analogie der frühern Stücke, auf die wir um so eher fußen können, da das Eine Stück der Erzählung, die V. 16 — 18. gegebnen Verheißungen in einen Kreis mythischer Darstellungen gehört, die wir schon oben in mannigfaltiger Behandlung als reine Fiktionen erkannt haben; sondern der Dichter hat die Willkühr, mit der er dieses Stück behandelte, besonders in Einem Punkte ganz offen verrathen: wir haben nämlich hier wieder eine etymologische

Mythe vor uns. Der Dichter will offenbar in dieser Erzählung den Ursprung des Namens Moriah geben, freilich auf eine sehr gezwungene Weise, weil Abraham auf Isaaks Frage, wo das Opferthier sei, antwortet: „Jehovah wird sich ersehen ein Schaf zum Brandopfer;" so soll der Berg, auf dem dieß geschehen, von Abraham den Namen erhalten haben: Jehovah siehet (יהוה יראה) und daher (obwohl es nicht ausdrücklich gesagt ist) soll der Name Moriah kommen, als wenn מֹרִיָּה von ראה abstammte. Denn daß der Dichter diese Combination macht, liegt auf der Hand; warum hätte er denn die Scene auf den Berg Moriah verlegt, und warum so viel Nachdruck auf das יהוה יראה gelegt?

Nunmehr verstehen wir erst ganz den Sinn unserer Mythe. Moriah ist der Tempelberg; auf diesem Berge war diese merkwürdige Geschichte vorgegangen; hier, wo Jehovah allein verehrt wurde, wo ihm Opferdüfte und Weihrauch, und Gesänge aufstiegen, hatte Abraham, der Stammvater der Hebräer, den höchsten Beweis seiner Frömmigkeit abgelegt, das schönste, reinste Opfer dargebracht, und hatte den Segen Gottes und die schönsten Verheißungen für seinen Glauben empfangen; von dieser Geschichte hatte der Tempelberg seinen Namen

Welche sinnvolle Beziehung! Welche schöne symbolische Bedeutung!

Ueber die geschichtliche Wahrheit dieser Mythe kann nun gar keine Frage seyn. Die Erzählung ist durchaus nicht geschichtlich und ist gar nicht in geschichtlichem Sinne geschrieben. Dem Erzähler war es um die Bedeutung zu thun, um das Symbol und die Beziehung. Uebrigens behandelte er die Mythe ganz frei, wie wir aus jener etymologischen Spielerei sehen, und überhaupt aus der Durchsichtigkeit und symbolischen Tendenz der Mythe. — Wenn Hr. Hofrath Eichhorn unsre Mythe für einen Traum erklärt*), so fragen wir ihn: woher er dieß wisse? Der Erzähler sagt es nicht, vielmehr verbindet er diese Erzählung mit den andern, die doch keine Träume sind: „nach diesen Geschichten versuchte Gott Abraham." Und mit dieser einzigen Frage ist Hr. Eichhorn widerlegt. Mehr Mühe hätten wir mit Widerlegung einer andern Erklärungsart, die Hr. Bruns vorgetragen

*) Gegen die Beschuldigungen des Wolfenbüttelschen Fragmentisten sagt er ganz apodiktisch: „Ein Traum war es, der für Abraham noch als inneres Orakel galt, und zu Entschließungen bestimmen konnte u. s. w." Allgemeine Bibliothek d. bibl. Litter. B. I. S. 45.

hat*), allein wir wollen und können uns dieser Mühe überheben. Wer Geschmack hat, der verwirft sie von selbst, wer keinen hat, für den ist schlecht predigen.

Eine andere, eher zulässige Frage ist, woher der Dichter den Stoff zu dieser Mythe genommen, was ihn zu dieser Dichtung veranlaßt haben möge; die wir aber nicht beantworten können. Die Cana-

*) Paulus Memorabilien St. 6. S. 1 ff. Abraham sei von dem Beispiel der Phönizier, unter denen er lebte, gereizt worden, ebenfalls seinen geliebten Sohn zu opfern. Aber als er die That vollführen wollte, habe er sie nochmals bei sich überlegt und richtigere Begriffe von Gott und Religion, und zwar solche, wie sie nachher von Mose unter den Israeliten verbreitet worden, seien in ihm aufgestiegen und hätten ihn bewogen, seinem Sohne nichts zu Leide zu thun. Er habe nachher sich selbst wegen dieser obgleich falschen Religiosität Beifall gegeben und die Hoffnung gefaßt, daß ihn Gott dafür durch eine zahlreiche Nachkommenschaft u. s. w. belohnen werde. — Den Schlüssel zu dieser Erklärung findet Hr. Bruns in den verschiedenen Gottes-Namen, die in diesem Stücke gebraucht sind. Elohim, der das Opfer befiehlt, sei der Phönizische Gott, Jehovah aber, dessen Gesandter das Opfer verhindert, sei der Hebräische Nationalgott, dessen Verehrung Menschenopfer verbietet. — Sehr sinnreich, aber ganz falsch und unhermeneutisch!

niter opferten ihren Götzen ihre Söhne: dieß mag dem Dichter Veranlassung gegeben haben; ob aber die Sage wirklich vom Abraham erzählte, daß ihn das Beispiel der Cananiter verführte, oder ob der Dichter es frei fingirte, wer mag das bestimmen? Genug wir haben hier keine Geschichte, sondern Dichtung und wir wollen über dem Forschen nach Geschichte, nicht den schönen Sinn der Dichtung vergessen. Diese Mythe ist eine der schönsten in der ganzen Genesis. Abraham wird hier, wie in den vorigen Mythen, als der Stammvater der Hebräischen Nation, als das Vorbild Hebräischer Frömmigkeit aufgestellt. Was ist für uns wichtiger und fruchtbarer, Abrahams eigne religiöse Bildungsstufe kennen zu lernen, oder ihn anzuschauen als Kunstgebilde der heiligen Mythe, in der höchsten Verklärung der Religion?

Von einer andern, aber gleich ausgezeichneten Art, ist das Stück von dem Ankauf der Höhle Makphela

Cap. 23.

Es ist gleichsam ein gerichtliches Document, das Protokoll der zwischen Abraham und den Chethitern geführten Verhandlungen über den Ankauf eines Erbbegräbnisses. Die Chethiter halten eine

Volksversammlung. Abraham trägt ihnen sein Begehren vor, daß sie ihm ein Begräbniß überlassen möchten, mit aller einer öffentlichen gerichtlichen Verhandlung ziemenden Feierlichkeit und Höflichkeit. Die Chethiter antworten mit gleicher Feierlichkeit. Hierauf wendet sich Abraham an Ephron, den Besitzer der Höhle, die er zu kaufen wünscht, mit feierlichem Anstand, und dieser antwortet eben so; endlich wägt Abraham das Geld dar, nach damals üblichem Curs, und so erhält er die Höhle zu seinem Eigenthum. Dem Erzähler ist es recht darum zu thun, zu beweisen, daß Abraham diese Höhle rechtlich an sich gebracht habe. Zweimal sagt er: „und so wurde der Acker und die Höhle, und die Bäume auf dem Acker umher, dem Abraham zum Eigenthum bestätigt" (V. 17. 20.) und er giebt alle mögliche Bestimmungen, er nennt die Höhle mit Namen und bestimmt ihre Lage, „Mamre gegen über, d. i. Hebron im Lande Canaan."

Dieses urkundlichen Charakters wegen, hat man dieses Stück für eine gleichzeitige oder doch sehr alte Urkunde genommen. Allein zu dieser Annahme sind wir nichts weniger als berechtigt. Wir haben bis jetzt noch kein Stück kennen gelernt, daß in so frühe Zeiten zu setzen wäre; ja unsere Erzählung selbst spricht gegen ihre frühe Aufzeichnung. Eben

um der schriftlichen Beurkundung zu entbehren, wurden solche Verhandlungen auf die hier beschriebene Art geführt, öffentlich, feierlich, vor den Augen eines ganzen Völkerstamms, damit sie in dem Andenken und Mitwissen so vieler Unpartheiischen, eine ewige Beurkundung erhielten. Erst in späterer Zeit konnte man das Bedürfniß fühlen, solche Verhandlungen der unsichern Tradition zu entreißen und in Schrift zu verewigen. — Der Ankauf der Höhle Makphela hatte für die Hebräer ein besonderes Interesse. Wir haben schon mehrere Mythen kennen gelernt, in welchen Gott dem Abraham und seinen Nachkommen den Besitz des Landes Canaan verheißt: die Hebräer suchten ihr Recht auf dieses Land aus dem frühesten Alterthum herzuleiten; so wie sie nun dieß aus dem theokratischen Gesichtspunkt thäten (durch Fiktion jener Verheißungen), so auch juridisch wie hier, indem sie Abraham rechtlich ein Eigenthum in diesem Lande erwerben ließen. Denn daß er als Nomade darin umhergezogen war, gab ihm noch kein eigentliches Eigenthumsrecht darauf; aber ein Erbbegräbniß war ein unveräußerliches heiliges Besitzthum: und darauf gründete sich ein wahres objektives Recht auf das Land Canaan. Diejenigen nun, welche dieses Stück gern zu einer alten Urkunde erheben wollen, können eben dieses Inter-

esse, dem es seine Aufzeichnung verdankt, als einen Beweis seines Alters anführen, indem dieses nur vor der Eroberung Canaans Statt gefunden haben könne, als man den Eroberungskrieg gegen die Einwohner des Landes durch solche Deduktionen zu rechtfertigen und das Volk um so eher dazu anzufeuern suchen mußte. Allein schwerlich haben die Israeliten bei ihrem Einzuge in Canaan Manifeste vor sich her gehen lassen; damals war man noch zu unschuldig dazu, um solche Schritte mit gleißnerischen Rechtfertigungen zu beschönigen, wie man heut zu Tage gewohnt ist. Eher konnte ein späterer Historiker oder Dichter darauf ausgehen, das uralte Recht der Israeliten auf Canaan zu deduciren, dem wir denn das vorliegende Stück verdanken; und es ist nicht unwahrscheinlich, daß es unserm Dichter (dem Verfasser der Urkunde Elohim) angehört. Er ist unserm Dafürhalten nach, der Erfinder von der Mythe der Verheißung des heiligen Landes an Abraham gewesen; konnte er, nachdem er das Recht der Hebräer auf Canaan theokratisch dargethan hatte, es nicht auch staatsrechtlich thun? Wenigstens haben auch Eichhorn und Ilgen dieses Stück zu der Urkunde Elohim gezogen.

Es ist nun die Frage, woher der Dichter diese so umständliche Nachricht geschöpft habe und von

welchem historischen Werth sie sei. Da das Andenken des Ankaufs der Höhle Makphela und der darüber geführten Verhandlungen an ein dauerndes Denkmahl an die Höhle selbst geknüpft war, so konnte es sich sehr leicht erhalten, und wir könnten demnach hier einmal ein ächtes traditionelles Stück besitzen. Aber es ist auch möglich, daß unser Dichter, wie immer, mit dichtender Willkühr verfuhr, und wenigstens die Solennitäten des Kaufs fingirte, oder nach der Sitte seiner Zeit darstellte. Mag aber der Stoff an diesem Stück wahr oder erdichtet seyn, so hat es für uns keinen geschichtlichen Werth als Geschichte Abrahams, sondern lediglich einen mythischen, als Erzählung und Vorstellung der spätern Hebräer. Was kann es uns viel interessiren, ob Abraham eine Höhle kaufte und unter welchen Solennitäten? zumal da Abraham übrigens für uns keine geschichtliche Person ist. Aber das interessirt uns, daß die spätern Hebräer daran ein solches Interesse fanden und es als ein wichtiges Document ansahen. Wäre der Zusammenhang dieses Fragments mit der Urkunde Elohim erwiesen, so verstände es sich ohnehin, daß es nur einen poetischen mythischen Sinn haben könne.

Was uns nun noch übrig ist von den Mythen über Abraham, werden wir leicht würdigen können.

Einige gehören noch in die Klasse der Dichtungen, als die Geschichte Ismaels.

C. 16. 21, 9 — 21.

Wer war der Engel Jehovahs, der die fliehende Hagar in der Wüste findet? Vielleicht ein reisender Kaufmann? — Ich muß hier eine Bemerkung machen, die für alle Engelserscheinungen gilt. Man deducirt gewöhnlich den Glauben an Engel rein empirisch, daß man unbekannte, in einem wichtigen Augenblick hülfreich erscheinende, Menschen hinterher für Engel, Gesandte Gottes angesehen habe, und man nimmt dann ohne weiteres, wo die Mythologie einen Engel aufführt, geschichtlich einen wirklichen Menschen an. Allein so wie die Religion selbst, so hat auch dieser Glaube gewiß einen höhern freien Ursprung, er ist das Erzeugniß einer religiösen freien Dichtung. Im gemeinen Leben, wo man als Mensch gegen Menschen steht mit der prosaischen Sinnlichkeit umgeben, erhebt sich die Einbildungskraft nicht zu solchen Dichtungen. Nur rückwärts in der heiligen Dämmerung der Geschichte erschienen Engel, nicht in der gemeinen Gegenwart, und man erzählte von Engeln, ohne daß man eines äußern Substrats (eines Menschen, den man nur für einen Engel hielt) bedurfte, und ohne

daß wir uns einen solchen denken dürfen. Was dieser Engel thut (nämlich, daß er der Hagar einen Sohn verheißt, der der Stammvater eines Volkes werden sollte, das sehr deutlich als ein Arabisches charakterisirt wird, Cap. 16, 10 ff.), das ist fingirt; kein Mensch konnte dieß damals wissen: warum wollen wir nun nicht auch den Engel selbst für eine fingirte Person annehmen? — Wir machen übrigens noch aufmerksam auf die zwei Etymologieen, Ismael (V. 11.) und Beer Lachai Roi (V. 14.). Schwerlich hat besonders der letzte Name diesen Ursprung und diese Bedeutung gehabt.

Dasselbe gilt auch von der Austreibung Ismaels; die hülfreiche Erscheinung des Engels, wer möchte sie deuten? Uebrigens ist diese Verstoßung Ismaels etwas verdächtig; sollte ihn Abraham so ganz leer von sich gelassen haben? Und nach einem andern Fragment C. 25, 9. scheint Ismael bei Abraham geblieben zu seyn. „Und es begruben ihn, heißt es da, seine Söhne Isaak und Ismael," ohne daß bemerkt wäre, daß Ismael erst zu dem Begräbniß aus der Ferne gekommen sei. — Es könnte vielleicht, in dem andere Völker immer verächtlich ansehenden und herabsetzenden Patriotismus der Hebräer, der Entstehungsgrund und die Bedeutung jener Austreibung Ismaels liegen. Der

Vater selbst vertreibt den Sohn, welcher der Stammvater der geringern Brüder der Hebräer wurde.

Cap. 21, 22 — 34

ist eine etymologisch antiquarische Mythe über den Ursprung des Namens Bersaba. Abraham soll bei einem Brunnen, den er gegraben, und worüber Streit mit Abimelechs Knechten entstanden war, mit diesem einen Bund geschlossen haben: daher der Name (nach richtiger Etymologie). Aber so passend auch die Etymologie ist, so ist doch großer Verdacht da, daß die Erzählung erdichtet seyn möge. Denn Cap. 26, 23 ff. finden wir den Ursprung dieses Namens und den Bund mit Abimelech in Isaaks Geschichte verlegt, und es ist nicht etwa eine bloße Erneuerung dieses Vertrages; denn warum würde denn das nicht gesagt? und der Brunnen, welcher den Namen Bersaba erhält, wird erst von Isaaks Knechten gegraben (V. 25.).

Es sind zwei verschiedene Erklärungsversuche verschiedener Verfasser über Ursprung und Bedeutung des Namens Bersaba. Dieser Ort scheint übrigens ein heiliger Ort gewesen zu seyn, vielleicht stand daselbst ein Altar in einem Hain; denn in dem ersten Fragment lesen wir (V. 33.), daß Abraham

daselbst Bäume gepflanzt und Gott angerufen habe, und im zweiten (V. 25.) daß Isaak einen Altar gebaut und Gott angerufen habe. Man setzte den Ursprung dieses heiligen Haines und Altars in die heilige Patriarchenzeit.

Die übrigen Nachrichten von Abraham haben einen mehr traditionellen Charakter, d. h. man kann nicht nachweisen, daß sie fingirt oder nach gewissen Absichten umgebildet seien. Was aber ihre geschichtliche Brauchbarkeit betrifft, so müssen wir sie demungeachtet mit den andern in eine Klasse setzen. Denn wenn sie auch nicht erdichtet sind, so haben sie die Hebräer eben so wie jene als heilige Mythen angesehen; ihr Abraham war einmal zur mythischen Person erhoben und alles, was von ihm erzählt wurde, erhielt eine mythische Bedeutung. Und da wir einmal den größten Theil der Nachrichten von Abraham als Mythen gelten lassen und der Geschichte absprechen müssen: so würde es sich auch nicht der Mühe verlohnen, mit diesen wenigen eine Geschichte Abrahams zusammensetzen zu wollen.

Von einer andern Seite aber auch müssen wir diesen Nachrichten den geschichtlichen Werth absprechen: nämlich ihrer Unsicherheit wegen. Es wäre allerdings ein Wunder, wenn Begebenheiten, die mehrere Jahrhunderte vor Mose, vielleicht über tau-

send Jahr vor ihrer Aufzeichnung (denn frühestens mit David können wir diese ansetzen, aber allem Anschein nach noch später) sich ereigneten, von der Tradition rein und unverfälscht erhalten worden wären. Hier in der Geschichte Abrahams finden wir ein auffallendes Beispiel von der Unzuverlässigkeit der Tradition. Wir finden nämlich Eine Geschichte dreimal erzählt, als wäre sie zu drei verschiedenen Malen vorgegangen. Es ist Abrahams Abentheuer mit seiner Frau Sara (die er um ihrer Schönheit willen aus Furcht für seine Schwester ausgiebt), das erst in seine Reise nach Aegypten gesetzt ist Cap. 12, 10 ff., dann in seinen Aufenthalt zu Gerar Cap. 20, und das endlich sogar noch von Isaak erzählt wird Cap. 26. Was die ersten beiden Erzählungen betrifft, so sind sie einander fast in allen Umständen gleich, Ort und Personen ausgenommen, und, was ihre Identität noch wahrscheinlicher macht, sie sind von verschiedenen Verfassern: der erste braucht den Namen Jehovah, der andere Elohim. Die dritte ist etwas anders modificirt; aber eines Theils ist es unwahrscheinlich, daß Isaak eine Verstellung gebraucht haben sollte, die, wie er aus seines Vaters Lebensgeschichte wissen mußte, bei dem großmüthigen Abimelech unnütz und für ihn sogar beleidigend war, anderntheils sollte

doch

doch wohl Abimelech oder der Erzähler einen Rückblick auf die Geschichte Abrahams thun, was nicht geschieht. — Auch andere haben schon die Identität dieser drei Anekdoten anerkannt*).

Wer möchte eine Tradition, die solche Verwirrungen erzeugt, als Geschichtsquelle benutzen? Man lese diese Erzählungen und erzähle sie nach, aber nur als Nationalüberlieferungen der Hebräer, in Beziehung auf diese (was sie auf diese gewirkt haben, in wiefern sie den Nationalcharakter der Hebräer an sich tragen), aber nicht in Beziehung auf die geschichtlichen Gegenstände, die sie enthalten.

Cap. 24.

Werbung der Rebecka.

Dieses Cap. verdient daß wir es besonders betrachten, indem es für unsre Ansicht dieser Relationen besondere Bemerkungen an die Hand giebt. Wir finden in dieser Erzählung gerade keine auffallenden Wunder und Unglaublichkeiten, und man könnte deßwegen versucht werden, sie im historischen Sinne zu nehmen.

Zuvörderst können wir denn doch einige Unwahrscheinlichkeiten aufzeigen. Sollte wohl Abrahams Knecht die Zuversichtlichkeit gehabt haben, zu

*) Bauer a. a. O. S. 118.

hoffen, daß ihm Jehovah gleich die rechte Jungfrau an den Brunnen heraus schicken werde? Wollten wir auch diesen Wunsch des Knechtes als eine Fiktion des Dichters fallen lassen, zu der ihm das Faktum, daß gerade die Verwandte Abrahams an den Brunnen kam, Veranlassung gegeben: so ist das Faktum selbst unwahrscheinlich, zumal da wir in Jakobs Geschichte ein ähnliches Spiel des Zufalls finden. Nämlich als Jakob in Mesopotamien ankömmt, trifft er auf Hirten, und es sind die Hirten seines Vetters Laban, und bald kömmt auch die schöne Rahel, Jakobs nachherige Gattin. Schwerlich hat der Zufall zweimal auf eine so artige Weise den Brautwerber gemacht. Eben so unwahrscheinlich ist es, daß Rebecka sogleich entschlossen ist, mit dem Sklaven zu ziehen. Wie schwer mußte es einem jungen Mädchen werden, von Eltern und Verwandten zu einem unbekannten Mann in ein fremdes Land zu ziehen!

Die Einkleidung ferner ist durchaus poetisch, mythisch. Schwerlich haben die handelnden Personen in diesem religiösen Tone gesprochen, in welchem sie der Dichter sprechen läßt. Die Religiosität Abrahams müssen wir unserer Ansicht nach für mythisch halten, wenigstens ist sie nicht historisch beurkundet. Nun wäre es ziemlich unbedeutend, wenn

der Erzähler dem Abraham bloß den Namen Jehovah im Munde führen ließ; aber wenn er ihn sagen läßt: „Jehovah, der Gott des Himmels, der mich aus dem Hause meines Vaters genommen hat und aus meiner Heimath, der mir gesagt hat und geschworen: dieß Land will ich deinem Saamen geben u. s. w." (V.,7.); so befindet sich der Dichter ganz auf mythischem Boden. Ihm ist Abraham eine mythische Person und so ist es ihm die ganze Geschichte. — Dahin gehört nun auch die religiöse Sprache der Sklaven, sein Beten zu Jehovah, sein Niederknieen und Labans Gruß: „Gesegneter Jehovahs" und seine Antwort auf den Antrag des erstern: „das kömmt von Jehovah" (V. 50.).

Ferner ist nicht zu verkennen, daß diese Erzählung ein nationelles Interesse hat, nämlich gegen das Heirathen Cananitischer Weiber. Es steht zu bezweifeln, ob Abraham so streng gegen die Ehe seines Sohnes mit einer Cananiterin war; wünschen konnte er es, daß er ein Weib aus seiner Verwandtschaft nehmen möchte: aber sollte er seinen Sklaven so feierlich verpflichtet haben, seinem Sohne kein anderes Weib zu nehmen? Und eben so zweifelhaft ist es, ob er die Rückkehr seines Sohnes in sein Vaterland so streng verboten habe? Wenigstens sind die Gründe, welche ihm der Erzähler in Mund

legt, nicht historisch und wir sind darum berechtigt, das Uebrige auch bloß mythisch zu nehmen, zumal da wir uns erklären können, wie man dem Abraham so etwas andichten konnte.

Endlich ist die Darstellung der Form nach rein poetisch; ein Homer in Canaan gebohren, würde nicht besser gedichtet haben; es ist die ächte epische Darstellung, von jener Simplicität, Ruhe und Objektivität, welche das Wesen des Epos ausmacht. Ein Hebräer las diese Erzählung mit poetischem Sinn, mit religiösen theokratischen Beziehungen, mit mythischem Glauben: wollen wir sie anders lesen, wollen wir die zarte idyllische Blume verwischen und entblättern durch eine fruchtlose geschmacklose historische Behandlung?

Cap. 25, 1 — 6 und V. 12 — 18

sind zwei Völker, Genealogische Versuche über die Abstammung der Arabischen Völkerstämme. Ueber ihre historische Zuverlässigkeit, so wie über die von der Völkergenealogie Cap. 10., die von ungefähr gleichem Charakter ist, urtheilt sehr richtig Vater *). Wir führen nur kurz die erheblichsten Zweifel gegen die Richtigkeit dieser Notizen an, daß Midianiter von Ismaeltern unterschieden

*) a. a. O. S. 242 f. u. S. 91 ff.

werden, da diese Namen sonst als gleichbedeutend vorkommen (Richter 8, 22. 24. u. Cap. 7, 12.) und daß doch der V. 18. den Ismaelitern angewiesene Umfang auch die Völker des ersten Fragments mit begreift, daß Seba und Dedan mit den C. 10, 7. ebenfalls zusammengestellten gleichen Namen wahrscheinlich eins sind und doch auf verschiedene Stammväter zurückgeführt werden — und endlich, daß es Verdacht erregt, daß Ismael wie Israel zwölf Söhne hat, welche die Stammväter von eben so viel Stämmen sind*). Indessen wer Lust hat, diese genealogischen Versuche mit gehöriger Kritik zu benutzen, dem können wir es nicht wehren, da die Verfasser offenbar, wenn auch nicht mit Kritik, historische Untersuchungen anstellten, wovon sie die Resultate hier darlegten: hier sündigen wir mit einer historischen Ansicht nicht gegen die Regeln der Hermeneutik und des guten Geschmacks, wie bei Relationen, deren ganzer Werth poetisch ist.

Cap. 25, 29 — 34.

Isaaks Familiengeschichte. Rebecka wird auf Isaaks Gebet schwanger mit Zwillingen: die Kin-

---

*) Bauer a. a. O. S. 135. Hier erkennt er den unhistorischen Charakter dieser Relationen an: warum doch in andern Stellen nicht, wo nicht einmal das Bestreben da ist, historische Notizen zu geben?

der stoßen sich im Mutterleibe und sie fragt deßwegen das Orakel. — (Ueber dieses Stoßen würde die Rebecka jede Hebamme beruhigt haben, und die Bewegungen von Zwillingen sind nicht auffallender als die von Einem Kind; aber die Zwillinge müssen ihre Rolle als Nebenbuhler schon in Mutterleibe spielen.) „Zwei Völker sind in deinem Leibe (antwortet das Orakel), zwei Nationen werden sich aus dir scheiden, und Ein Volk wird stärker seyn als das andere, und der größere wird dem kleinern dienen.“ (Daß dieß Orakel fingirt sei, ist offenbar. Damals gab es überhaupt noch kein Orakel.) Nun treibt die Etymologie ihr Spiel mit den Namen Esau, Edom und Jakob. יעקב leitet der Dichter von עקב die Ferse ab, und Jakob muß daher, was ganz unmöglich ist, bei der Geburt die Ferse seines Bruders gefaßt haben. Hier können wir ad oculos demonstriren, daß man sich kein Gewissen daraus machte, in das Blaue hinein zu erdichten. Von dem Namen Jakob werden wir übrigens bald eine andere Etymologie und eine andere darauf gegründete Geschichte finden. Die Etymologie von עשו ist wahrscheinlicher, auch die andern Namen שעיר und אדום stimmen in dem Behaartseyn zusammen (rothhaarige Menschen haben öfter diese Eigenschaft); allein deßwegen ist es noch nicht

historisch gewiß, daß Esau rauch von Haut war. Von dem letztern Namen finden wir gleich noch eine andere äußerst alberne Etymologie, weil Esau in seinem Appetit zu Jakob sagt: „laß mich kosten von dem Rothen, dem Rothen da" (den Linsen), so soll er deßwegen der Rothe genannt worden seyn.

Was nun diese letztere Geschichte, den Verkauf von Esaus Erstgeburt, betrifft, so sagt Vater mit dem ihm eignen Scharfsinn und Mäßigung: „sehr wahrscheinlich steht diese ganze Erzählung und eben so die von C. 27. bloß in Bezug darauf, daß gezeigt werde: Jakob habe das Recht auf seine Person gebracht, den Stamm Abraham fortzuführen, und es läßt sich nicht ausmachen, wie viel oder wie wenig davon die Tradition von wirklichen solchen Begebenheiten erhalten, oder Patriotismus sich gebildet habe." Wie der Dichter bei Bildung dieser Mythe verfahren habe, läßt sich nicht ausmachen; aber so wie sie da steht, dürfen wir sie für nichts anders als für eine Dichtung nehmen.

1) Die Herleitung der Namen Jakob, Esau, Edom, steht in Einer Dignität mit dieser Uebertragung der Erstgeburt auf Jakob, jene ist falsch, also auch diese — wenigstens verdächtig. 2) Wär die Erstgeburt ein reelles Recht gewesen, das man hätte

auf einen andern übertragen können, und hätte diese Uebertragung dem Jakob etwas nützen sollen, so hatte es Esau wohl nicht so vor der dampfenden Linsenschüssel verhandeln dürfen, der Vater hätte den Verkauf bestätigen müssen. 3) Und wirklich finden wir von diesem sonderbaren Vertrag keine reellen Folgen, wie die folgende Mythe zeigt, deren Tendenz und Unwahrscheinlichkeit dieselbe ist, so daß sich beide durch einander aufheben und als grundlose Dichtung verrathen.

Cap. 27.

Isaaks Segen.

An dieser Erzählung läßt sich Stück vor Stück als unwahrscheinlich, mythisch fingirt darthun.

1) Die Supposition, auf welcher die ganze Geschichte ruht, ist, daß der Segen Isaaks einen reellen Werth, gleichsam testamentarische Kraft und die Gültigkeit und Unabänderlichkeit eines göttlichen Orakels habe. Nun ließe sich denken, daß man damals wirklich solche Segnungen des alten sterbenden Familienvaters mit einer Art von religiösem Glauben aufnahm, und daß sie durch diesen Glauben reelle Folgen hervorbringen konnten; aber dieser Glaube verträgt sich nicht mit dieser hinterlistigen Betrügerei, und er konnte schwerlich schon so

positiv geworden seyn, daß man den Segen (ohne Rücksicht auf die Intention und subjektive Wahrheit) als ein objektives, wenn nur ausgesprochen, schon darum reelle Kraft habendes Gesetz ansah *). Ja wenn auch Rebecka und Jakob und Esau diesen Aberglauben hatten, so konnte doch wenigstens Isaak seinen Segen für weiter nichts als einen frommen väterlichen Wunsch ansehen, der nur als solcher Werth und Wahrheit habe; und als er sah, daß ihn Jakob getäuscht hatte, so mußte er den Segen, den er seiner Intention nach doch nur dem Esau gegeben hatte, um so mehr dem betrügerischen Sohne entziehen und ihn verdoppelt dem wahren Gegenstand seiner Wünsche zurückgeben; es ist platterdings undenkbar, daß ihm sein Segen als etwas objektives erschien, das er nicht mehr zurücknehmen könnte; ja wäre es eine förmlich testamentarische Verfügung gewesen, er hätte sie zurücknehmen können. — Der Erzähler steht ganz auf dem mythischen Gesichtspunkt: der Segen des Erzvaters ist ein göttliches Orakel, das als solches

*) Das einzige positive in Isaaks Segen ist, daß er den vermeintlichen Esau über seine Brüder erhebt, allein dieß war keine Verfügung, sondern bloße Supposition, indem Esau der Erstgebohrne war und schon darum ein Vorrecht hatte. Isaaks Segen ist kein Testament.

unabänderlich wie das Schicksal ist, und das er selbst nicht zurückrufen kann.

2) Diese Segenssprüche selbst sind offenbar fingirt; das Verhältniß der beiden Völker der Hebräer und der Edomiter ist klar darin ausgesprochen. Die Edomiter wurden unter David unterjocht (2 Sam. 6, 14.) und unter Joram fielen sie wieder ab (2 Könige 8, 20.). Wir hätten also hier einen bestimmten Beweis für die spätere Abfassung dieser Mythe: sie ist erst nach Joram zu setzen.

3) Die Intrigue ist unwahrscheinlich. Schwerlich war Esau so rauch wie das Fell eines Böckchens; schwerlich ließ sich Isaak durch den Sinn des Gefühls den Zweifel benehmen, den ihm der edlere und deutlichere Sinn des Gehörs erregt hatte: die Stimme dringt ins Herz und war wohl das für einen blinden Vater untrügliche Zeichen; und hätte wohl Rebecka dem Jakob Fingerhandschuhe aus dem Fell des Böckchens verfertigt? Denn ohne dieß mußte ja Isaak den Betrug sogleich entdecken. Eine sehr plumpe Mummerei!

4) Es fehlt auch nicht an einer Etymologie. יעקב wird hier von עקב insidiari abgeleitet.

Beide Mythen, diese so wie die vorige, danken ihre Entstehung oder wenigstens ihre Ausbildung dem Bestreben, dem Stammvater der Hebräer,

den die Natur unter den Erstgebohrnen Esau gestellt hatte, durch andere Mittel dieses Vorrecht zuzusprechen. Die Hebräische Nation mußte ja über der Edomitischen stehen. — Uebrigens ist es sehr charakteristisch für die Hebräer, daß sie solche Mittel nicht scheuten und daß sie überhaupt ihren Jakob zu diesem Hinterlister machten (in der Geschichte mit Laban). Die Griechen hatten auch ihren listigen Odysseus, aber welche edlere erhabenere Gestalt, als dieser Jakob!

Cap. 26.

Ueber die Erzählung von Isaaks Aufenthalt zu Gerar haben wir schon bemerkt, daß ihre Aehnlichkeit mit denen in Abrahams Geschichte verdächtig ist. Die Erscheinung Jehovahs und seine Rede an Isaak, ist eine Fortsetzung ähnlicher mythischer Darstellungen in Abrahams Geschichte. Man bemerke noch die Formel: „weil Abraham gehorcht hat meiner Stimme und gehalten מִצְוֹתַי חֻקּוֹתַי וְתוֹרֹתָי מִשְׁמַרְתִּי. Das klingt als wenn Abraham die ganze Mosaische Gesetzgebung gekannt hätte. Diese und ähnliche Formeln finden sich nur in den spätern Büchern (am häufigsten im Deuteronomium), und sie konnten erst entstehen, als man viele und mancherlei Gesetze und Vorschriften hat-

te. — Ein kleiner Beweis für das spätere Alter unserer Erzählung.

V. 20. 21. 22. finden wir von drei Brunnennamen die etymologische Erklärung, von dem vierten Bersaba haben wir schon in Abrahams Geschichte eine etymologische Mythe gehabt, welche mit dieser einerlei Faktum zur Grundlage haben mag.

Cap. 28.

Reise Jakobs nach Mesopotamien und etymologische Mythe von der Entstehung des Namens Bethel.

Wir gewinnen immer mehr für die Ansicht, daß die Erzähler dieser Mythen Dichter sind, die mit freier Phantasie auch Fakta erdichten. Eine solche reine Dichtung ist Jakobs hier erzählter Traum.

1) Die etymologische Tendenz dieser Mythe wäre schon an sich verdächtig, nach so vielen Beispielen von willkührlich aus einem bloßen Namen ersonnenen Geschichten. Aber alle Bedenklichkeit wird dadurch gehoben, daß wir über Bethel noch zwei andere, wesentlich in der Geschichte verschiedene, solche Mythen haben: Cap. 35, 1 — 8., wo Gott dem Jakob lange nach seiner Rückkehr befiehlt,

ihm in Lus einen Altar zu bauen, weil er ihm daselbst erschienen sei auf seiner Flucht vor Esau, von welchem Altar der Ort den Namen Bethel erhält; und Cap. 35, 9 — 15., wo von einer Erscheinung Gottes auf Jakobs Reise gar keine Rede ist, sondern der Ort von einer spätern Erscheinung und einem später errichteten Mahl den Namen erhält.

2) Der Dichter bemerkt (V. 19.) die Stadt habe vorher Lus geheißen, die Jakob nun Bethel nennt. Eine Stadt kann nicht da gewesen seyn, sonst hätte wohl Jakob nicht unter freiem Himmel übernachtet; auch heißt es V. 11.: „und er traf auf einen Ort," es hätte wohl heißen müssen: er kam an eine Stadt. Noch im Buch Josua 18, 13. finden wir den Namen Lus, mit der Erklärung, d. i. Bethel. Die Namensveränderung der Stadt durch Jakob müßte also erst in spätern Zeiten durchgegangen seyn. Freilich kömmt es einem auch sonderbar vor, daß der irrende Sohn eines Nomaden einer Stadt einen andern Namen geben will.

3) Endlich hat Jakob schwerlich einen so schönen sinnreichen Traum geträumt. Dieser Traum ist das schönste Symbol des ganzen religiösen Systems der Hebräer, ihrer Vorstellung von dem Verhältniß des Himmels zur Erde, der übersinnlichen zur sinnlichen Welt. Der Hebräer denkt sich Erde

und Himmel, als zwei entgegengesetzte Welten, als zwei Parallellinien, die ihrer Natur nach nie in einander laufen. Aber er statuirt eine Wechselwirkung beider Welten im Einzelnen, eine Verbindung beider Linien an einzelnen willkührlich gesetzten Punkten, eine Leiter ist angelegt von der Erde in den Himmel, auf der die Engel, die Unterhändler beider Welten, auf und niedersteigen, und oben steht in seiner Majestät Jehovah, von seinem Himmel herab die Erde beobachtend und regierend. Jakob hätte sehr witzig und philosophisch geträumt, wenn er so geträumt hätte. Eher kann man wohl diese Dichtung einem spätern Hebräischen Dichter zutrauen.

Mit diesen etymologischen Mythen über Bethel hat es folgende Bewandtniß. Zu Bethel, wie auch sein Name — Haus Gottes anzeigt, und wie ich in einer frühern Untersuchung *) gezeigt habe, war in der frühern Periode bis David ein Heiligthum. Früher mogte die Stadt Lus geheißen haben; aber später erhielt sie von dem Gotteshaus, das in ihrer Nähe stand, den Namen Bethel. Nach der beliebten Methode, alles in die Urwelt zu verlegen und dadurch zu heiligen, suchte man den

*) B. 1. S. 230 ff.

Ursprung dieses heiligen Namens so wie des Heiligthums in der Patriarchengeschichte, und so entstanden diese Mythen. Als einen solchen Versuch über den Ursprung des Heiligthums zu Bethel (wiewohl ohne Etymologie), betrachteten wir auch schon die C. 12, 8. vorkommende Notiz, daß Abraham zu Bethel einen Altar erbaut und Gott angerufen habe. An dem heiligen Bethel mußte schon Abraham geopfert haben. Bemerken wir aber auch zugleich, daß der Verfasser dieser Stelle den Ort schon zu Abrahams Zeit Bethel nennt, also wohl nichts von den folgenden Mythen aus Jakobs Geschichte wissen mogte, so wie die verschiedenen Verfasser dieser verschiedenen Mythen, weder gegenseitig von sich und ihren Deduktionen des Namens Bethel, noch von jenem Opfern Abrahams zu Bethel etwas wissen konnten. Hätte Jakob davon etwas gewußt, so müßte ihm der Ort, wo er sein Nachtlager wählte, schon an sich heilig gewesen seyn, der von Abraham erbaute Altar mußte schon Ehrfurcht erwecken, und er konnte nicht sagen: „gewißlich ist Jehovah an diesem Ort und ich wußte es nicht.“

Cap. 29 ff.

In der folgenden Geschichte von Jakobs Ankunft und Aufenthalt in Mesopotamien, lassen sich

sehr starke mythische und abentheuerliche Züge aufzeigen.

Daß er sogleich bei seiner Ankunft auf Labans Hirten trifft und seine künftige Geliebte Rahel von allen zuerst kennen lernt, haben wir schon oben als verdächtig bemerkbar gemacht. Noch fügen wir hinzu, daß in Moses Geschichte ein ähnliches Abentheuer vorkömmt. Auch er macht mit seiner künftigen Gattin Bekanntschaft an einem Brunnen.

Die Etymologieen von Jakobs Söhnen sind zum Theil sehr gezwungen und gewiß alle fingirt. Der Name רְאוּבֵן (Ruben) würde natürlicher erklärt seyn durch: „schauet einen Sohn!" als Cap. 29, 32. geschehen ist durch רָאָה יְהוָה בְּעָנְיִי Bei mehrern hat der Etymolog zu den seltensten Worten seine Zuflucht nehmen müssen; ja wer steht uns dafür, daß nicht die Namen selbst der Etymologie zu Liebe geändert sind? Wie unsicher diese Etymologieen sind, sehen wir daraus, daß von Joseph zwei gegeben sind V. 23. 24.

Die Mittel, welche Jakob anwendet, damit die Heerde bunte Lämmer bringen solle (die bunten Stäbe, die er in die Tränkrinnen legt), sind so zweifelhaft, daß die ganze Geschichte deßwegen zweifelhaft wird. Jakob ist der „Ueberlister."

Uebri-

Uebrigens scheint in der Rede Jakobs C. 31, 5 — 42. eine andere Vorstellung der ganzen Sache zu Grunde zu liegen. Hier sagt Jakob nichts von jenen angewandten Mitteln, sondern er scheint dem Engel Gottes es zuzuschreiben, daß die Heerde mehr bunte als weiße Lämmer bringt. Auch lesen wir in dieser Stelle, daß Laban mehrmals den Lohncontract mit Jakob geändert, wovon vorher nichts erzählt war. In diesem Stück finden wir den Namen Elohim, in dem vorigen Jehovah. Wir hätten also vielleicht verschiedene Vorstellungen verschiedener Verfasser.

Der Traum Jakobs, in welchem ihm der Engel Gottes erscheint und ihm zu reisen besiehlt, so wie der des Labans, in welchem ihm Gott andeutet, mit Jakob freundlich zu verfahren, ist wohl für nichts anders anzusehen, als für mythische Dichtung. Solche bedeutende Träume sind selten, und in diesen Erzählungen kommen sie zu oft vor, wiewohl sie die neuern Ausleger noch vermehren, indem sie jede Vision, die sich nicht anders erklären läßt, in einen Traum verwandeln. Allerdings mögen solche Träume wirklich vorgekommen seyn und den Menschen den Glauben an göttliche Erscheinungen gegeben haben; aber nachher sind sie zu einem poetischen Mittel geworden, das die Dichter mit

Willkühr brauchten. Wer wird alle Träume im Homer für wirkliche Träume halten? — Obgleich die Dichter die Götter ohne weiteres in eigener lebendiger Gestalt aufführen konnten und es auch wirklich thün, so brauchten sie doch auch die Schattenbilder des Traumes, gleichsam als die Uebergänge von der Wirklichkeit zu einer unsichtbaren Welt.

Jetzt stoßen wir wieder auf eine etymologische Mythe. Cap. 31, 44 — 54. errichten Jakob und Laban ein Mahl zum Andenken eines Bundes, den sie mit einander machen, welches Jakob auf Hebräisch Galeed (Haufen Zeuge) und Laban auf Aramäisch Jegar Sahadutha nennt. V. 25. lesen wir, daß dieß auf dem Gebirge Gilead geschah, also leitet der Dichter den Namen dieses Gebirges von diesem Mahlzeichen her. Dagegen läßt sich manches erinnern. Alle etymologische Deduktionen sind uns schon mit Recht verdächtig. Diese ist gezwungen, zwar sind die Radicalen richtig, allein die Aussprache ist dagegen, der Name des Gebirges ist Gilead aber nicht Galeed, und die Punctation dürfen wir nicht um einer Etymologie willen verlassen, zumal da die Urheber derselben doch wohl nicht ohne Grund diese Differenz ließen. Auch das ist verdächtig, daß der Erzähler dem Mahle noch einen Aramäischen Namen geben läßt; denn schwerlich

war die Sprache Jakobs und Labans sehr verschieden, und schon in die spätern Dialekte getheilt, da erst Abraham aus Aram gekommen war. Wenn der Erzähler hier so sich vergessen konnte, so hat auch das andere keinen Glauben. — Endlich dürfte eine andere Ableitung des Namens Gilead wahrscheinlicher seyn als diese. Das Gebirg Gilead fiel bei der Theilung des Landes Canaan dem halben Stamm Manasse zu. Es scheint Sitte gewesen zu seyn, daß die neuen Besitzer den ihnen zugefallenen Distrikten und Städten von ihren Stamm- und Familienhäuptern Namen gaben, wie die Namen Gebirg Ephraim, Dan, Hebron u. a. beweisen. Nun finden wir unter den Stammvätern des Stammes Manasse einen Gilead, den Sohn Machir, des Sohnes Manasse; von diesem erhielt also wahrscheinlich jenes Gebirg den Namen*). Unser Erzähler hatte diesen Ursprung vergessen und gab dem Namen aus Gelegenheit dieser Geschichte diese witzige etymologische Deutung.

Cap. 32.

Etymologieen auf Etymologieen. V. 1. 2. begegnen dem Jakob auf seinem Zuge die Engel Got-

*) Vergl. Fulda in Paulus N. Repertorium Th. 3. S. 239 ff.

Willkühr brauchten. Wer wird alle Träume im Homer für wirkliche Träume halten? — Obgleich die Dichter die Götter ohne weiteres in eigener lebendiger Gestalt aufführen konnten und es auch wirklich thun, so brauchten sie doch auch die Schattenbilder des Traumes, gleichsam als die Uebergänge von der Wirklichkeit zu einer unsichtbaren Welt.

Jetzt stoßen wir wieder auf eine etymologische Mythe. Cap. 31, 44 — 54. errichten Jakob und Laban ein Mahl zum Andenken eines Bundes, den sie mit einander machen, welches Jakob auf Hebräisch Galeed (Haufen Zeuge) und Laban auf Aramäisch Jegar Sahadutha nennt. V. 25. lesen wir, daß dieß auf dem Gebirge Gilead geschah, also leitet der Dichter den Namen dieses Gebirges von diesem Mahlzeichen her. Dagegen läßt sich manches erinnern. Alle etymologische Deduktionen sind uns schon mit Recht verdächtig. Diese ist gezwungen, zwar sind die Radicalen richtig, allein die Aussprache ist dagegen, der Name des Gebirges ist Gilead aber nicht Galeed, und die Punctation dürfen wir nicht um einer Etymologie willen verlassen, zumal da die Urheber derselben doch wohl nicht ohne Grund diese Differenz ließen. Auch das ist verdächtig, daß der Erzähler dem Mahle noch einen Aramäischen Namen geben läßt; denn schwerlich

war die Sprache Jakobs und Labans sehr verschieden, und schon in die spätern Dialekte getheilt, da erst Abraham aus Aram gekommen war. Wenn der Erzähler hier so sich vergessen konnte; so hat auch das andere keinen Glauben. — Endlich dürfte eine andere Ableitung des Namens Gilead wahrscheinlicher seyn als diese. Das Gebirg Gilead fiel bei der Theilung des Landes Canaan dem halben Stamm Manasse zu. Es scheint Sitte gewesen zu seyn, daß die neuen Besitzer den ihnen zugefallenen Distrikten und Städten von ihren Stamm- und Familienhäuptern Namen gaben, wie die Namen Gebirg Ephraim, Dan, Hebron u. a. beweisen. Nun finden wir unter den Stammvätern des Stammes Manasse einen Gilead, den Sohn Machir, des Sohnes Manasse; von diesem erhielt also wahrscheinlich jenes Gebirg den Namen*). Unser Erzähler hatte diesen Ursprung vergessen und gab dem Namen aus Gelegenheit dieser Geschichte diese witzige etymologische Deutung.

Cap. 32.

Etymologieen auf Etymologieen. V. 1. 2. begegnen dem Jakob auf seinem Zuge die Engel Got-

*) Vergl. Fulda in Paulus N. Repertorium Th. 3. S. 239 ff.

tes: „das ist das Heer Gottes," sagt Jakob und nennt den Ort Machanaim (zwei Heere).

Man hat die Erklärung beigebracht, Jakob sei auf eine Karavane von Kaufleuten gestoßen, die ihm den rechten Weg gewiesen oder sonst einen Dienst geleistet, und die er um ihrer hülfreichen Erscheinung willen für Engel hielt. Hatte wohl Jakob noch keine Karavane von Reisenden gesehen, daß er sie für Engel halten konnte, weil sie ihm den Weg wiesen? — Der Glaube an Engel hat überhaupt, wie schon bemerkt, nicht einen so empirischen Ursprung, am allerwenigsten aber von so gemeinen Erfahrungen*). Uebrigens zweifele ich, ob der Name Machanaim von Jakob seinen Ursprung hat. Der Ort kömmt später vor, als eine Stadt; Jakob hat sie nicht erbaut, dieß ist wenigstens nicht gesagt: sollte nicht auch der Name einen spätern Ursprung haben, wie der von Bethel? Wäre dieß, so hätten wir eine mythologische Mythe, wie so viele. Ob der Erzähler das Heerlager der Engel

*) Dieses Beispiel kann als ein Beweis gegen die empirische Deduktion der Engel gelten, eben weil es hier ganz psychologisch unwahrscheinlich ist, daß Jakob bei einer so gemeinen Erscheinung an Engel gedacht haben soll.

ganz aus der Luft gegriffen, wage ich nicht zu bestimmen.

Gleiche Bewandtniß hat es mit folgender Mythe V. 22 ff. von Jakobs Ringen mit Gott. In der Nacht vor seinem Zusammentreffen mit Esau, ist Jakob allein, und es ringt ein Mann mit ihm; Jakob ist ihm überlegen, jener schlägt ihm aber die Hüfte, daß sie sich verrenkt. Beim Abschied sagt er: du sollst nicht mehr Jakob heißen, sondern Israel, denn du hast mit Gott und Menschen gekämpft und obgelegen. Der Ringer war ein höheres Wesen, denn er sagt seinen Namen nicht und Jakob nennt den Ort, wo er ihm erschienen, Pniel, Angesicht Gottes, weil er Gott daselbst von Angesicht gesehen. Er hinket von der Verrenkung und daher schreibt sich, wie der Erzähler bemerkt, die Sitte, daß die Israeliten den Muskel an der Hüfte nicht essen.

Wir hätten also hier drei Deduktionen, zwei etymologische und eine gesetzliche. ישראל leitet der Erzähler ab von שרה, dem er die Bedeutung Kämpfen zu geben scheint (wir stoßen hier überhaupt auf mehrere unbekannte Worte).

Man hat diese Erzählung als einen Traum genommen, der durch Jakobs besorgliche Stimmung über sein Zusammentreffen mit Esau erzeugt

worden. Auch das Verrenken könne der lebhafte Traum vorgespiegelt haben, in der Wahrheit möge es aber die Folge von der Anstrengung des vorigen Tages gewesen seyn*). Allein der Erzähler sagt nichts von einem Traum, da wir doch sonst auch Träume in diesen Mythologieen finden. Vielmehr ist gesagt, daß Jakob in der Nacht aufgestanden sei. Und woher sollte sich der Name Israel schreiben? sollte sich Jakob diesen ehrenvollen Namen wirklich selbst im Traum gegeben und dann fortgeführt haben?

Wir haben eine etymologische Mythe. Von Israel werden wir einen andern Ursprung finden in unserem Elohim-Fragment C. 35, 10., das wahrscheinlich älter ist als die meisten andern Mythen, und wo wir nichts von diesem Ringen lesen. Der Städtename Pniel hat gewiß auch seinen Ursprung erst mit der Stadt erhalten. — Was den sonderbaren Gebrauch, den Hüftmuskel nicht zu essen, betrifft, so ist es auffallend, daß er unter den vielen Eßgesetzen im Pentateuch nicht aufgeführt und überhaupt im Alten Testament nicht weiter erwähnt wird.

*) D. W. C. L. Ziegler in Henkes Magazin B. VII. S. 29.

Cap. 33, 17 ff.

haben wir gleich wieder eine etymologische Mythe. Die Stadt Succoth hat ihren Namen von Jakob, der daselbst Hütten baute — wohl mit demselben Recht, als Bethel, Gilead, Machanaim ꝛc.

Cap. 34.

Ueber diese Geschichte von der Schwächung Dina's und der an ihrem Verführer, und seinen Mitbürgern genommenen Rache, ist nichts zu sagen, als daß sie eben unter diesen Mythen steht und also auch in dieser Bedeutung gefaßt werden muß, wiewohl als traditionelle Mythe. — Merkwürdig ist, daß in der ganzen Genesis nur dreimal der Beschneidung erwähnt ist: in der Hauptstelle C. 17., dann C. 21, 4., wo Isaak beschnitten wird, und hier, und daß in allen drei Stücken Gott Elohim genannt ist. Auch ist auffallend, daß der Name der Stadt Sichem zugleich der des Liebhabers der Dina ist. Es steht zu bezweifeln, ob der Name Sichem von dieser frühen Zeit herstammte. Die Israeliten änderten doch gewöhnlich die Namen.

Cap. 35.

V. 1 — 8. Die zweite etymologische Mythe über Bethel, auf die wir schon oben verwiesen ha-

ben. Damit verbunden ist die Nachricht, daß Jakob unter seinen Leuten eine Religionsreformation vorgenommen, und die von ihnen abgelieferten Götzenbilder unter der Terebinthe bei Sichem vergraben habe. Dieser Baum kömmt noch sonst vor. B. d. Richter 9, 37. heißt sie die Wahrsagerterebinthe. Bäume waren den Hebräern überhaupt heilig, unter grünen Bäumen opferten sie: wie leicht entspann sich die Sage, daß unter diesem Baum Jakob jene Götzenbilder vergraben habe; auch ist es möglich, daß umgekehrt von jenen vergrabenen Heiligthümern, der Baum seine Heiligkeit erhielt; allein obschon die Bäume sehr alt werden, so bezweifele ich doch das letzte, da während des langen Aufenthalts der Israeliten in Aegypten dieses Vergraben und der Baum in Vergessenheit gerathen mußten. Dazu kömmt noch, daß im B. Josua 24, 26. eine andere Mythe an diesen Baum geknüpft ist: daß Josua bei der letzten Volksversammlung daselbst einen Stein errichtet habe.

V. 9 — 15.

„Und es erschien Gott dem Jakob nachmals als er aus Phadan Aram gekommen war, und segnete ihn und sprach zu ihm: dein Name ist Jakob, aber du sollst nicht mehr Jakob genannt wer-

den, sondern Israel soll dein Name seyn. Und Gott sprach zu ihm: ich bin der Allmächtige, sei fruchtbar und mehre dich, ein Volk, ein Hause Völker sollen von dir kommen, und Könige sollen aus deinen Lenden hervorgehen. Und das Land, das ich Abraham und Isaak gegeben habe, will ich dir geben und wills deinem Saamen nach dir geben. Und Gott stieg auf von ihm, an dem Ort, wo er mit ihm geredet hatte. Und Jakob errichtete ein Mahl an dem Ort, wo er mit ihm geredet hatte, ein steinern Mahl, und goß Trankopfer darauf, und begoß es mit Oel. Und Jakob nannte den Namen des Orts, wo Gott mit ihm geredet hatte, Bethel."

Dieses Fragment erkennen wir sogleich als eins von unserm Elohisten, es fügt sich ganz in seinen Plan, Ideenreihe und Darstellung. Wie Abraham, so weiht jetzt Gott den Jakob zum Stammvater der Israeliten. Wie Abram den bedeutenden Namen Abraham, wie Sarai den Namen Sarah erhielt, so Jakob den vielsagenden Israel (Fürst, Held Gottes).

Unser Elohim-Epos erkannten wir schon früher als das Original mancher mythischer Darstellungen, des Bundes mit Gott, der Verheißung Isaaks, welche spätere Nachahmer weiter ausgesponnen und

varirt haben. So ist auch diese Namengebung das Original der obigen Mythe von Jakobs Ringen mit Gott, die sich an den Namen Israel knüpft. Die Simplicität unsers Dichters verschmäht solche ausgeschmückte Dichtungen: er läßt den Namen Israel ohne weiteres nur mit der Emphase, die im Namen selbst liegt, dem Jakob von Gott geben. — So mag auch die Deduktion von Bethel vielleicht hier originell seyn, die erst spätere Nachahmer auf jene andere Weisen versuchten.

Unsere Elohims-Urkunde wäre also eine der frühesten in der Genesis, wie auch schon die Einfachheit der Sprache in Vergleich mit den andern zeigt. Dennoch kann ihr Verfasser erst nach Saul gelebt haben, da er von Königen spricht, die von Abraham und Jakob abstammen sollen. Die Nachahmer müssen wir nothwendig in ein weit späteres Zeitalter setzen (denn Nachahmer entstehen überhaupt erst später, aber noch mehr weist der verschiedene Geist der nachahmenden Mythen auf eine spätere Zeit, so wie allerdings auch der Name Jehovah); wie tief kommen wir dadurch herab!

Zu der dichterischen Willkühr, mit welcher wir so viele Nachrichten erdichtet und varirt fanden, kömmt nun noch unvereinbar widersprechende Verschiedenheit der Nachrichten und zwar gerade solcher,

die sich als schlichte ächte geschichtliche anzukündigen scheinen. In diesem Capitel von V. 23. an, finden sich mehrere dergleichen Widersprüche. Zu der hier gegebenen Liste der Söhne Jakobs ist die Bemerkung gefügt, daß sie (alle) in Mesopotamien gebohren seien (V. 26.), und doch wird nach V. 16. 17. Benjamin erst in Canaan gebohren, so wie er auch Cap. 30. unter den in Mesopotamien Gebohrnen nicht aufgeführt ist. Sollte sich auch dieser Widerspruch dadurch erklären lassen, daß der Verfasser dieser Liste aus Mangel an Genauigkeit den einzigen Benjamin auszunehmen vergaß, so ist doch immer die Verschiedenheit der Verfasser dargethan, die uns verbietet, andere Widersprüche zu vereinigen oder zu beschönigen. — Ferner: V. 27. ist gesagt, daß Jakob zu seinem Vater Isaak gekommen sei nach seiner Ankunft aus Mesopotamien; davon finden wir im Vorigen keine Spur. Zwar will Jakob nach Cap. 31, 18. 30. in seines Vaters Haus zurückkehren aus Mesopotamien, aber bei seiner Ankunft in Canaan sehen wir nicht, daß er Anstalt dazu macht. Cap. 33 lesen wir, wie er mit Esau zusammentrifft, aber nichts davon, daß Isaak noch lebe; vielmehr scheint Esau Isaaks Horde übernommen zu haben: denn er zieht dem Jakob mit 400 Mann entgegen und hat seinen Sitz in Seir, wohin nach V. 14.

Jakob auch ziehen will. Aber er kauft sich in Sichem an, und zieht erst später auf eine andere Veranlassung nach Bethel. Dennoch lesen wir Cap. 35, 8., daß nach Jakobs Ankunft zu Bethel Debora, die Amme der Rebecka, stirbt, woraus zu folgen scheint, daß Jakob die Horde Isaaks übernommen habe, bei der sich die Amme befinden mußte. Dieß widerspricht sowohl dem Vorigen, nach welchem wir keine Zusammenkunft Jakobs mit Isaak annehmen können, als auch der V. 27. gegebenen Nachricht von dieser Zusammenkunft, die, wie sie dastehe, später fällt als der Tod der Debora. — Ferner: V. 9. finden wir den Tod Isaaks erwähnt nach der angeblichen Ankunft Jakobs bei ihm, und seine Söhne Jakob und Esau sollen ihn begraben haben. Dieser Nachricht zufolge scheinen Jakob und Esau beisammen zu wohnen, denn es ist nicht gesagt, daß Esau von Seir zum Begräbniß gekommen, und wirklich lesen wir auch Cap. 36, 6. 7., daß sich Esau von Jakob trennte, weil ihre Heerden nicht Platz bei einander hatten (daß sie also eine Zeitlang bei einander wohnten); aber dieß widerspricht offenbar den frühern Nachrichten von Esau, nach welchen er schon bei Jakobs Ankunft aus Mesopotamien in Seir wohnt (Cap. 32, 3. 33, 14.). Sodann widerspricht unsere Stelle einer andern

Cap. 49, 31., wo Jakob sehr deutlich unterscheidet, daß man zu Mamre Isaak und Rebecka, er aber daselbst die Lea begraben habe*).

Cap. 36.

Dieses Capitel enthält mehrere Fragmente über Esaus Familie und seine angeblichen Nachkommen, die nicht nur von verschiedenen Verfassern herrühren, sondern auch zum Theil mit einander in Widerspruch stehen, besonders die Liste der Edomitischen Fürsten V. 15 — 19 und die V. 40 — 43., wo man ganz andere Namen, und die Beischläferin Thimna (V. 12.) und sein Weib Oholibamah (V. 18.), unter den Fürsten aufgeführt findet**). Uebrigens sehen wir aus der Ueberschrift des Fragments über die Edomitischen Könige (V. 31 ff.)***), daß es erst in der Zeit abgefaßt seyn kann, als die Israeliten schon Könige hatten.

---

*) „Daselbst haben sie Abraham begraben und Sara sein Weib. Daselbst haben sie auch Isaak begraben und Rebecka sein Weib. Daselbst habe ich auch Lea begraben." — Ueber alles dieses vergl. Vaters Comment. a. a. O. S. 283 ff.

**) Vergl. Vater a. a. O. S. 285 ff.

***) „Die Könige aber, die im Lande Edom regiert haben, bevor über Israel Könige herrschten, sind diese."

Cap. 37 ff.

Josephs Geschichte und Auswanderung Jakobs nach Aegypten.

In dieser Geschichte entdecken sich nicht nur sehr starke mythische Züge, sondern auch sehr merkliche Verschiedenheiten der Tradition.

Ilgen zerfällt diese Erzählung in zwei. Ohne seinen Versuch in allen seinen Theilen zu billigen, da er offenbar zu weit geht und willkührlich wird, so müssen wir doch die von ihm aufgezeigte Doppelheit der Erzählungen in einigen, und zwar der wichtigsten Punkte, vertheidigen, da sie von Andern nicht anerkannt worden ist*).

Gleich über den ersten wichtigen Moment der Geschichte, die Wegführung Josephs nach Aegypten, herrscht eine gewisse Verworrenheit der Aussagen (Cap. 37, 18 ff.). Als die Brüder Josephs ihn von fern herankommen sehen, berathschlagen sie sich ihn zu tödten: „wir wollen ihn tödten und in eine der Gruben werfen, und dann sagen, ein wildes Thier hat ihn gefressen." Dieses Vorhaben sucht ihnen Ruben auszureden: „vergießet nicht Blut, sagt er, werft ihn in diese Grube, die in der

*) Z. B. von Vater, der die Einheit der Erzählung zu vertheidigen sucht.

Wüste ist, aber legt nicht Hand an ihn." Er wollte ihn nämlich dann retten und zu seinem Vater bringen. Als nun Joseph zu ihnen kömmt, nehmen sie ihn, ziehen ihm seinen bunten Rock aus, und werfen ihn in eine Cisterne, die aber von Wasser leer ist. Hierauf setzen sie sich nieder zum Essen. Sie sehen eine Karavane Ismaelitischer Kaufleute herankommen, die den Weg nach Aegypten zieht. Dieß veranlaßt Juda, den Vorschlag zu thun, den Joseph an diese Kaufleute zu verkaufen. „Welchen Gewinn, sagt er, haben wir, wenn wir Joseph tödten und sein Blut verbergen? Auf! laßt uns ihn verkaufen an die Ismaeliter, wir wollen nicht Hand an ihn legen, denn er ist unser Fleisch." Dieser Vorschlag wird angenommen und vollführt. Und nun lesen wir weiter V. 29: „Und Ruben kehrte zur Grube zurück, und siehe! Joseph war nicht in der Grube, und er zerriß sein Gewand. Und er kehrte zu seinen Brüdern und sagte: der Knabe ist weg und wohin soll ich mich wenden? Und sie nahmen den Rock Josephs, und schlachteten einen Bock, und tauchten den Rock in das Blut u. s. w." — Diese Erzählung ist nicht zusammenhängend. Josephs Brüder nahmen Rubens Vorschlag an, den Knaben in eine Cisterne zu werfen, und ihn nicht zu tödten; und dennoch sagt dann Juda: was nützt

es uns, ihn zu tödten, und sein Blut zu verbergen? u. s. w. — also müssen sie doch die Absicht gehabt haben, ihn zu tödten. — Nun fällt es schon auf, daß Ruben nichts gegen diesen Vorschlag Judas sagt, noch mehr aber erstaunt man, wenn man weiter liest, wie Ruben zur Grube kömmt, den Knaben nicht findet, und darüber in Verzweiflung geräth. Man ist genöthigt, um sich dieß zu erklären, anzunehmen, daß er abwesend gewesen, als Juda jenen Vorschlag that, und die andern Brüder ihn ausführten; allein wo sollte er doch gewesen seyn? sollte er sich gerade jetzt (da seine Gegenwart zu Verhinderung des ersten Mordanschlags so nothwendig war) entfernt haben? Wenigstens müßte der Erzähler Rubens Abwesenheit bemerkt haben (da in seiner Gegenwart der Verkauf Josephs gewiß nicht zu Stande gekommen wäre); allein im Gegentheil scheinen sich alle Brüder zum Essen, und zwar gemeinschaftlich zu setzen.

Ilgen löst nun diese Schwierigkeiten so, daß er die Erzählung in zwei trennt; nach der einen wird Joseph auf Rubens Vorschlag in eine Cisterne geworfen, und von vorüber ziehenden Midianitischen Kaufleuten mit fortgenommen, gestohlen; und nach der andern wird er von seinen Brüdern, die ihn vorher tödten wollten, an Ismaeliter verkauft.

Die

Die erste Relation bringt er durch V. 28. zu Stande.

Auffallend ist nämlich, daß wir auf einmal lesen: וַיַּעַבְרוּ אֲנָשִׁים מִדְיָנִים סֹחֲרִים, das man so übersetzen muß: „und es zogen Midianitische Kaufleute vorüber," als wäre noch gar nicht von ihnen die Rede gewesen. Vorher sehen Josephs Brüder Ismaelitische Kaufleute herankommen. Man nimmt Ismaeliter und Midianiter für gleichbedeutend nach den Stellen Buch der Richter 8, 22. 24. 26.; aber wenn man dieß auch zugiebt, so ist doch jener beschreibende Ausdruck auffallend, man erwartet weiter nichts als: Und die Midianiter zogen vorüber. Liest man nun diesen Vers ohne Zusammenhang mit dem Vorigen und mit Weglassung der zweiten Hälfte, so erhält man: „Und es zogen Midianitische Kaufleute vorüber und zogen ihn aus der Grube." Dieß bestätigt auch eine Aeußerung Josephs. Cap. 40, 15. sagt er zu dem Mundschenken im Gefängniß, er sei aus dem Lande der Hebräer gestohlen, was nicht zu der gewöhnlich angenommenen Erzählung, wohl aber zu dieser andern paßt.

Wenn die Doppelheit der Erzählung hier noch nicht so evident seyn sollte, so wird sie es durch die folgenden Züge werden.

Cap. 37. schließt sich mit der Nachricht, daß Joseph in Aegypten an Potiphar, den Verschnittenen Pharaos und Obersten der Leibwache, verkauft worden. Hierauf folgt Cap. 38. eine gar nicht hieher gehörige Erzählung von dem scandaleusen Abentheuer Judas mit der Thamar, welche Unterbrechung schon vermuthen läßt, daß wir hier eine Compilation, keine fortlaufende Geschichte Eines Erzählers haben. Cap. 39. wird Josephs Geschichte fortgesetzt, aber hier werden wir in nicht geringe Schwierigkeiten verwickelt. Es wird wiederholt, daß Joseph an Potiphar, den Verschnittenen Pharaos, den Obersten der Leibwache verkauft worden. Joseph weiß sich bei ihm bald so in Gunst zu setzen, daß er ihm sein ganzes Hauswesen übergiebt, und dann beginnt die bekannte Intrigue mit Potiphars Frau, die sich in ihn verliebt. Auf ihre verleumderische Anklage läßt er ihn in das Gefängniß bringen בֵּית סֹהַר. Allein Joseph weiß sich auch die Gunst des Gefängnißaufsehers zu erwerben, und dieser giebt ihm die Aufsicht über alle Gefangene und vertraut ihm alle seine Geschäfte. Und nun lesen wir weiter Cap. 40.: „Und es geschah, daß der Mundschenk des Königs von Aegypten und der Bäcker sich an ihrem Herrn vergingen. — — Und Pharao gab sie in Verhaft in das Haus des Obersten

der Leibwache, in das Haus des Gefängnisses, wo Joseph gefangen war. Und der Oberste der Leibwache gab dem Joseph die Aufsicht über sie, und er bediente sie." — Schon das fällt auf in der obigen Erzählung, daß der Verschnittene ein Weib haben soll. Man hat zwar gesagt, das Wort סריס bezeichne vielleicht nur eine Würde, oder es sei im Orient nichts Ungewöhnliches, daß auch Verschnittene Weiber haben*); allein dieß sind doch alles nur Nothhülfen, die nicht einmal die Hauptschwierigkeit heben. Diese ist, daß sowohl der vorige Herr Josephs, der ihn ins Gefängniß setzen läßt, als der Aufseher des Gefängnisses Oberster der Leibwache ist. Hatte Pharao zwei Obersten der Leibwache? Hier hat die Ilgensche Trennung der Urkunden vollkommene Wahrscheinlichkeit, nach welcher wir diese zwei Relationen erhalten. Erstens: Joseph wird an den Potiphar, den Obersten der Leibwache, der zugleich Aufseher des Staatsgefängnisses ist, verkauft, und dieser läßt ihn die Gefangenen bedienen, als seinen Sklaven. Zweitens: Joseph wird an einen vornehmen Aegyptier ohne Namen (nicht Potiphar) verkauft, der ihm sein ganzes

*) Rosenmülleri Scholia in V. T. P. I. pag. 309.

Hauswesen anvertraut und mit dessen Frau er jenes unglückliche Abentheuer hat, worauf er ihn ins Gefängniß bringen läßt, dessen Aufseher der Oberste der Leibwache ist, bei welchem sich Joseph ebenfalls in Gunst zu setzen weiß u. s. w. Diese letztere Relation enthält nun Cap. 39., wo wir in V. 1.: „Und es kaufte ihn Potiphar, der Verschnittene Pharaos, der Oberste der Leibwache, ein Aegyptischer Mann“ die Worte: Potiphar, der Verschnittene Pharaos, der Oberste der Leibwache, wegstreichen und nur: es kaufte ihn ein Aegyptischer Mann, stehen lassen müssen, welches Prädikat ohnedieß durch seine Müßigkeit auffallend ist; es ist das verrätherische Eigenthum der ursprünglichen Relation, das der verbindende Sammler ungeschickt genug stehen ließ. — So stimmt alles zusammen: der Verschnittene erhält keine Frau, und der Herr, der den Joseph zürnend in das Gefängniß werfen läßt, erscheint nicht wieder als der, der ihm sein Vertrauen schenkt. Diese Trennung der Relationen unterstützen noch mehrere Gründe. 1) Cap. 39. ist der Herr Josephs immer bloß sein Herr genannt, nie Oberster der Leibwache. 2) In dieser Erzählung erhält Joseph von seinem Herrn die Aufsicht über alles im Hause und auf dem Felde (V. 5.); es läßt sich aber nicht denken, daß der

Hofbediente, der Oberste der Leibwache, Feldbau hatte. 3) Cap. 41, 12. wird Joseph der Sklave des Obersten der Leibwache (des Aufsehers des Gefängnisses) genannt, was er nicht war nach der gewöhnlich angenommenen Erzählung, aber wohl nach 1).

Gleiche Verschiedenheit der Nachrichten entdeckt sich in der Epoche der Ankunft der Söhne Jakobs in Aegypten und ihres Empfangs von Joseph. Nach der bekannten Relation müssen die Brüder Josephs den Simeon zur Geißel lassen, damit sie gewiß den Benjamin mitbringen. Als sie zu ihrem Vater nach Canaan zurück kommen und ihm erzählen, wie es ihnen gegangen, daß sie den Simeon hätten zurücklassen müssen und den Benjamin mitbringen sollten, beklagt sich Jakob, daß er nun schon zwei Söhne verloren habe und nun den dritten (Benjamin) auch verlieren solle. Nun weiter. Als der aus Aegypten gebrachte Vorrath aufgezehrt ist, sagt Jakob zu seinen Söhnen, sie möchten wieder nach Aegypten ziehen und Speise kaufen. Da antwortet ihm Juda und spricht (Cap. 43, 3 ff.): „Der Mann hat es uns betheuert und gesagt, ihr sollt mein Angesicht nicht mehr sehen, außer wenn euer Bruder mit ist. Schickst du unsern Bruder mit uns, so wollen wir hinabziehen und dir Speise

kaufen. Schickst du ihn aber nicht mit, so ziehen wir nicht hinab, denn der Mann hat uns gesagt, ihr sollt mein Angesicht nicht sehen, außer wenn euer Bruder mit ist. Und Israel sagte: warum habt ihr so übel gethan, dem Manne kund zu thun, daß ihr noch einen Bruder hättet? Und sie sagten: der Mann fragte nach uns und nach unserer Familie, und sagte: lebt euer Vater noch, habt ihr noch einen Bruder, und wir sagten es ihm nach der Wahrheit; konnten wir wissen, daß er sagen würde, bringet euern Bruder mit? Und Juda sagte zu Israel: schicke den Knaben mit mir, daß wir uns aufmachen und hinziehen, und unser Leben fristen. — — Ich will Bürge für ihn seyn, von meiner Hand sollst du ihn fodern — — —." Hierauf ergiebt sich Jakob in die Nothwendigkeit, seinen geliebten Benjamin mit zu geben, und befiehlt, daß man dem Joseph Geschenke mitbringen solle, um ihn zu begütigen. — — Hier muß es jedem auffallen, daß sogar nicht an den armen in Aegypten gefangen sitzenden Simeon gedacht wird. War denn Jakob ein in dem Grade partheiischer Vater, daß ihm die Rücksicht auf seinen Sohn Simeon gar nichts galt? Und warum braucht doch Juda, der alles aufbietet um seinen Vater zu bewegen, nicht die Befreiung Simeons als einen Beweggrund? Warum führt

er immer nur an, daß der Mann (Joseph) das Mitkommen Benjamins als unerläßliche Bedingung ihres Wiederkommens verlangt habe? Erst später sagt Israel: „Gott der Allmächtige gebe euch Gnade vor dem Manne, und er lasse euch frei den andern Bruder und auch den Benjamin." — Was aber noch auffallender ist, Cap. 44, 19., wo Juda den ganzen Hergang der Sache vor Joseph wiederholt, wird ebenfalls der Zurückbehaltung Simeons nicht gedacht.

Diese Schwierigkeit löst sich, wenn wir mit Ilgen zwei Relationen annehmen. Nach der einen sagt Joseph zu seinen Brüdern, sie sollten nie wieder vor sein Angesicht kommen, wenn sie nicht den Benjamin mitbrächten, indem er gewiß überzeugt war, daß der Hunger den Jakob zwingen würde, seinen Liebling mitzugeben. Nach der andern behält er den Simeon als Unterpfand zurück. Zu der ersten Relation gehört nun jenes Gespräch zwischen Juda und Jakob, in welchem des Simeons gar keine Erwähnung geschieht, sondern nur des Befehls Josephs, den Benjamin mitzubringen. Die letzten Worte Jakobs aber V. 14., wo er des Simeons erwähnt, würden zu der zweiten Relation gehören.

Auch der Umstand, daß die Brüder ihr Geld wieder in ihren Säcken finden, ist doppelt und verschieden erzählt. Cap. 42, 27. thut einer unterweges seinen Sack auf, und findet das Geld, und sagt es seinen Brüdern, und voll Verwunderung und Schrecken sagen diese: „warum hat uns Gott das gethan?“ V. 35. lesen wir, daß sie nach ihrer Heimkunft die Säcke ausschütten, das Geld darin finden und darüber erschrecken sammt ihrem Vater. Dieß sind verschiedene Nachrichten. Wenn der eine unterwegs seinen Sack aufthat und sein Geld wiederfand, so läßt sich denken, daß die andern alle nachgesucht haben werden, da sie ohnedieß mit jenem in demselben Falle waren und Futter für ihr Vieh brauchten. — Nach der einen Ilgenschen Relation finden sie das Geld schon unterweges, nach der andern erst zu Hause. Vorher V. 25. finden wir bemerkt, daß ihnen Joseph Reisezehrung mitgegeben; dieß würde zur letzten Relation gehören. Da sie nicht nöthig hatten, ihre Säcke schon unterwegs aufzumachen, so fanden sie das Geld erst zu Hause.

Ferner zeigt sich eine Doppelheit der Nachrichten über die Niederlassung von Jakobs Familie in Aegypten. Nachdem Joseph sich seinen Brüdern zu erkennen gegeben, sagt er Cap. 45, 9.: „Eilet,

ziehet hinauf zu meinem Vater und sagt ihm: so spricht dein Sohn Joseph: Gott hat mich gesetzt zum Herrn über ganz Aegypten, komm herab zu mir, säume dich nicht. Und du sollst im Lande Gosen wohnen, und nahe bei mir seyn, du und deine Söhne. — — Und ich will dich daselbst unterhalten, denn noch sind 5 Jahre Hunger, damit du nicht verderbest mit deinem Hause und allem, was du hast." Hierauf lesen wir V. 16., daß das Gerücht von der Ankunft der Brüder Josephs an Pharaos Hof kömmt, und Pharao sagt zu Joseph: „sage deinen Brüdern, thut so, beladet eure Thiere und ziehet ins Land Canaan, und nehmt euern Vater und eure Familie, und kommt zu mir, und ich will euch das Beste des Landes geben, und ihr sollt das Fett des Landes essen. Und du befiehl, thut das, nehmt euch aus dem Lande Aegypten Wagen für eure Kinder und Weiber, und bringet euern Vater hieher. Und schonet euer Geräthe nicht, denn das Beste des Landes soll euer seyn." Dieß geschieht, die Brüder Josephs erhalten Wagen und Zehrung auf den Weg, und Jakob kömmt wirklich nach Aegypten, und zwar in das Land Gosen, wo er mit Joseph zusammentrifft. Aber nun fällt auf, was wir Cap. 46, 31 ff. lesen. „Joseph sprach zu seinen Brüdern, ich will hinauf reisen und dem Pha-

rao es kund thun, und zu ihm sagen: meine Brüder und das Haus meines Vaters, die in Canaan waren, sind zu mir gekommen, und es sind Viehhirten und Besitzer von Heerden, und sie haben ihre Schafe und ihre Rinder, und alles was ihr ist mitgebracht. Wenn euch nun Pharao wird rufen und sagen: was ist euer Gewerbe? so saget: Viehhirten sind deine Knechte von Jugend auf bis jetzt, wir und unsre Väter, damit ihr wohnen möget im Lande Gosen. Denn alles, was Viehhirt ist, ist den Aegyptiern ein Greuel.“ Joseph geht nun zu Pharao und sagt ihm: „Mein Vater und meine Brüder, und ihre Schafe und Rinder, und alles was ihre ist, sind gekommen aus dem Lande Canaan und siehe, sie sind im Lande Gosen. Und er nahm von seinen Brüdern fünf, und stellte sie vor Pharao. Und Pharao sprach zu seinen Brüdern: was ist euer Gewerbe? Und sie sprachen zu Pharao: Viehhirten sind deine Knechte, wir und unsre Väter. Und sie sprachen zu Pharao: um uns als Fremdlinge aufzuhalten (לגור) im Lande sind wir gekommen, denn es ist keine Weide im Lande Canaan für das Vieh, das deine Knechte besitzen, denn der Hunger ist schwer im Lande Canaan, und nun möchten deine Knechte im Lande Gosen wohnen.“ Diese Nachrichten stimmen nicht zusammen. Ist es nicht als

wenn Pharao noch gar nichts von Jakobs Ankunft in Aegypten wüßte, da ihm Joseph Nachricht davon giebt, und ihm seine Brüder vorstellt, und sie vorher behutsam instruirt, wie sie sich verhalten sollen, und als wollten sie erst um die Erlaubniß, im Lande bleiben zu dürfen, werben, da doch Pharao vorher sie selbst aufgefodert hatte, in sein Land zu ziehen? Ja sie scheinen nur eine Zeitlang im Lande Gosen bleiben zu wollen, als Fremdlinge, da sie Pharao doch aufgefodert hatte, sich förmlich niederzulassen. Auch über den Ort und die Art ihrer Niederlassung scheint diese Doppelheit der Nachrichten zu herrschen. V. 11. heißt es: „Joseph wies seinem Vater und seinen Brüdern Wohnung an, und gab ihnen ein Eigenthum im Lande Aegypten im Besten des Landes, im Lande Ramses, wie Pharao geboten hatte." Und dann wieder V. 27.: „Und Israel wohnte im Lande Aegypten, im Lande Gosen, und setzte sich darin fest, und waren fruchtbar, und mehrten sich." Nicht nur wird das Land verschieden angegeben, sondern nach der ersten Nachricht scheinen sie ordentlich Besitz vom Lande genommen, nach der zweiten aber nur nach und nach festen Fuß gewonnen zu haben.

Die Ilgensche Trennung der Relationen befriedigt vollkommen. Nach der einen ließ Joseph

seinen Vater auf sein Risiko nach Aegypten kommen (Cap. 45, 9 ff.), nach der andern auf den Vorschlag Pharaos. Nach jener erhielten sie einstweilige Wohnsitze in Gosen, nach dieser eine feste Niederlassung in Ramses.

Es sei genug noch eine solche Verschiedenheit auszuheben. Cap. 48, 1. lesen wir, daß Jakob krank wird und Joseph mit seinen Söhnen Ephraim und Manasse, ihn zu besuchen kömmt. Jakob adoptirt diese: „deine beiden Söhne — — sollen mir seyn wie Ruben und Simeon.“ Hierauf V. 8. sieht Jakob erst die Söhne Josephs und fragt: wer sind die? Und als er hört, daß es Josephs Söhne seien, so läßt er sie vor sich treten und segnet sie. — Ist es nicht sonderbar, daß er sie erst jetzt sieht? Es ist dabei bemerkt, daß er vor Alter blödsichtig gewesen; aber wenn er sie jetzt sehen konnte, warum sah er sie nicht vorher, da er sie in Gedanken hatte und von ihnen, ihnen zu Gunsten sprach? Warum stellte sie ihm Joseph nicht vor?*) — Es ist klar, daß wir hier verschiedene Relationen haben. Die

*) Vater a. a. O. S. 311. will diesen Widerspruch nicht anerkennen, allein ohne einen Grund anzuführen, der ihn aufhübe. Allerdings kann hier bloß das Gefühl entscheiden.

Rede, in welcher Jakob Josephs Söhne adoptirt, ist aus einer andern Relation, als die, in welcher er sie bloß segnet, nachdem er erst gefragt hat, wer sie seien. Diese letztere Relation scheint nichts von jener Adoption enthalten zu haben *).

Diese Doppelheit der Nachrichten über die Geschichte Josephs setzt den Kritiker in nicht geringe Verlegenheit. Die Geschichte erhält eine ganz andere Gestalt, je nachdem wir uns für die eine oder für die andere Relation entscheiden. Aber was soll uns entscheiden? Welche von beiden hat Recht? Beide haben eine gleich unsichere Gewähr, die der Ueberlieferung. Die geschichtliche Benutzung dieser Relationen ist also sehr mißlich um dieser Schwankung willen; aber ganz unmöglich gemacht wird sie durch die ungeschichtliche mythische Natur derselben. Wir stehen noch immer auf mythischem Boden.

*) Ich verweise für die genauere Prüfung auf Ilgen, dessen Resultate ich hier geliefert habe. Es wird mir nicht zum Vorwurf gemacht werden, daß ich Ilgen abgeschrieben; wo etwas schon gethan ist, kann man nichts mehr thun, ich mußte aber die wichtigsten Punkte herausheben, um des Zusammenhangs willen, und weil nicht jeder Ilgen's Buch sogleich bei der Hand hat.

Man muß zugeben, daß der Geschichte Josephs im Ganzen ein geschichtlicher Stoff zum Grunde liege, wie man dieß auch von der frühern Geschichte zugeben muß; allein dieser geschichtliche Stoff ist mythisch behandelt, und aus dem Boden der Geschichte in das Reich der Dichtung hinüber gespielt. Wir treffen in dieser Geschichte auf sehr starke mythische Züge, und die zwar nicht bloß wunderbare Einkleidungen natürlicher geschichtlicher Fakten, sondern rein mythische Dichtungen zu seyn scheinen. Die ganze Geschichte ruht auf wunderbaren Träumen, die Joseph entweder selbst träumt oder auslegt. Seine eignen Träume möchten sich noch ansehen lassen als Erzeugnisse seines höher strebenden Geistes; man hat zuviel Beispiele von solchen bedeutenden Träumen, als daß man ihre Möglichkeit leugnen könnte. Aber einen größern Glauben fodert Josephs Traumauslegungskunst, von deren Möglichkeit ich mich nicht überzeugen kann, und doch ist sie der Hebel der ganzen Geschichte; durch sie, die er erst an den beiden Hofbeamten Pharaos bewies, und dann an Pharao selbst, wird er das in Aegypten, was er gewesen seyn soll. Kann man die Möglichkeit einer solchen Kunst beweisen, entweder durch innere Gründe oder durch constatirte Fakta? Oder war es vielleicht ein Spiel des Zufalls und ein

blindes Wagestück Josephs, das ihm gelang? Dazu gehörte viel Kühnheit, besonders zu dem letzten, der Auslegung der Träume Pharaos; welches Loos erwartete ihn, wenn er den König getäuscht und das ganze Reich in Alarm gebracht hatte?

Oder wußte er das angeblich aus den Träumen Prophezeite durch andere Mittel? Dieß ließe sich denken von dem Schicksal der beiden Hofbeamten, wiewohl es nicht wahrscheinlich ist. Stand wohl der Sklav des Aufsehers der Gefängnisse mit dem Hofe in einer so genauen Verbindung, daß er dessen wichtigste Geheimnisse vorherwissen konnte? Aber was die zweite Vorhersagung betrifft, so müssen wir sie für ganz unmöglich erkennen; wir sehen nicht ein, wie ein Mensch auf 14 Jahre vorher die Witterung und Fruchtbarkeit eines Landes wissen könne, und wenn wir auch den Joseph zu einem Eingeweihten des Aegyptischen Priesterordens machen, und diesem die größten physikalischen Kenntnisse zuschreiben, so dürfen wir ein solches Wunder der Wissenschaft noch immer nicht annehmen.

Das glückliche außerordentliche Emporsteigen Josephs muß eine andere Ursache gehabt haben, aber welche? Das können wir nicht wissen, und dürfen es nicht wissen wollen. Versucht man dieß aber,

so greift man in die leere Luft*). Man kann nicht anders als die Geschichte so aufnehmen, wie sie uns gegeben ist, als Mythe.

Solche Mythen schreibe ich nun der Tradition zu, zumal da sie beide Referenten aufgenommen haben; aber wir finden auch Darstellungen, die das Werk der Erzähler sind. Die eine der beiden Relationen gehört unstreitig unserm Dichter, wie wir dieß aus folgenden Stellen sehen. Wir sind von ihm schon eine rein dichterische Behandlung der Tradition gewohnt, diese finden wir auch hier.

Als Jakob nach Aegypten zieht, kömmt er nach Bersaba, opfert daselbst Gott, und dieser erscheint ihm des Nachts im Gesichte: Cap. 46, 2 ff. „Und Gott sprach zu ihm: Jakob, Jakob! Er sprach: hier bin ich. Und er sprach: ich bin Gott, der Gott deines Vaters, fürchte dich nicht in Aegypten hinabzuziehen, denn daselbst will ich dich zu einem großen Volke machen. Ich will mit dir hinab nach

*) Bauer a. a. O. S. 179 ff. thut dieß, wenn er die Vermuthung aufstellt, Joseph sei vielleicht schon vor seiner Erhebung in den Aegyptischen Priesterorden eingeweiht gewesen, und durch diesen zu der Würde des Großvezirs gelangt, in welcher er die nützliche Einrichtung von Kornmagazinen getroffen u. s. w.

nach Aegypten ziehn und will dich auch wieder herauf führen, und Joseph wird seine Hände auf deine Augen legen."

Unser Dichter singt die Gründung der Hebräischen Theokratie. Abraham war die Verheißung des Besitzes des Landes Canaan geschehen, und dem Jakob wiederholt. Jetzt zieht dieser nach Aegypten und verläßt das gelobte Land. Die Verheißung Gottes scheint nicht in Erfüllung zu gehen. Gott versichert ihn daher, daß seine Nachkommen einst zurückkehren würden.

So erkennen wir auch den Gang unsers Dichters in folgender Darstellung Cap. 48.

„Und es ward dem Joseph gesagt, siehe dein Vater ist krank. Und er nahm seine beiden Söhne mit sich, Manasse und Ephraim. Und er sagte zu Jakob und sprach: siehe dein Sohn Joseph kommt zu dir, und Jakob nahm sich zusammen und setzte sich im Bette und sprach zu Joseph: der Allmächtige Gott erschien mir zu Lus im Lande Canaan und segnete mich, und sprach zu mir: siehe ich mache dich fruchtbar und mehre dich, und mache dich zu einer Schaar von Völkern und gebe dieses Land deinem Saamen nach dir zum ewigen Besitz*). Und nun

*) Rücksicht auf die Stelle unsers Dichters Cap. 35, 9 ff.

deine beiden Söhne, die dir in Aegypten gebohren sind, ehe ich zu dir kam, Ephraim und Manasse sollen mir seyn wie Ruben und Simeon. Aber deine Söhne, die du nach ihnen zeugst, diese sollen dein seyn, und unter dem Namen ihrer Brüder ihr Erbe erhalten."

Der Sänger der Geschichte der Hebräischen Theokratie, der heiligen Staatsverfassung und Gesetze giebt uns hier den Ursprung eines wichtigen Theiles der Hebräischen Constitution, nämlich des zwiefachen Stammrechtes von Ephraim und Manasse, die doch eigentlich nur Einen Stamm hätten ausmachen sollen. Er läßt sie hier von dem alten Israel adoptiren und als zwei Stämme anerkennen. — Was nun den historischen Werth dieser Nachricht betrifft, so ist sie allerdings wahrscheinlich und von dieser Seite nichts dagegen zu sagen; allein darum ist sie noch nicht historisch beurkundet. Die rechts- und staatsgeschichtlichen Notizen, die unser Dichter bisher gab, hatten alle keinen historischen Charakter: wer bürgt uns dafür, daß diese wahr ist, daß sie nicht auch ein dichterisch mythischer Erklärungsversuch ist? Daß die Söhne Josephs mit den Söhnen Jakobs gleiche Rechte hatten und zwei Stämme bildeten statt Einen, konnte seine andern Ursachen haben. Wer

weiß, ob nicht vielleicht Mose erst die Eintheilung der Nation in zwölf Stämme getroffen und statt des heiligen Stammes Levi, einen neuen aus dem vielleicht übermächtigen Stamm Joseph bildete? — Wenigstens ist in dem Segen Jakobs Cap. 49. Joseph noch als Ein Stamm aufgeführt, und in dem, einer andern Relation zugehörenden, Fragment V. 8 ff. unsers Capitels ist, wie schon oben bemerkt, nichts von dieser Adoption Ephraims und Manasse gesagt.

Was nun diese letztere Mythe betrifft, so ist sie vollkommen durchsichtig und mit offenbarer Beziehung gedichtet. Joseph stellt seine Söhne dem alten Vater vor und „nimmt sie beide, den Ephraim in seine rechte Hand, Israel zur Linken und den Manasse in seine Linke, Israel zur Rechten und führt sie zu ihm. Israel aber streckte seine rechte Hand aus und legte sie auf Ephraims des jüngsten Haupt, und seine Linke auf Manasses Haupt des erstgebohrnen und überkreuzte die Hände. — — — Und Joseph sah, daß sein Vater seine Rechte auf Ephraims Haupt legte und es mißfiel ihm, und er ergriff die Hand seines Vaters, um sie von Ephraims Haupt auf Manasses Haupt zu legen, und sprach zu seinem Vater: nicht so mein Vater, denn dieser ist der älteste; auf sein Haupt lege deine Rechte.

Aber sein Vater weigerte sich und sprach: ich weiß es, mein Sohn, ich weiß es. Auch er wird ein Volk werden und auch er wird groß werden; aber sein jüngerer Bruder wird größer als er seyn, und sein Saame wird ein Völkerhaufe werden."

Nämlich dieser Vorzug Ephraims bestätigt sich in der Geschichte. Zu den Zeiten der Richter ist der Stamm Ephraim einigemale in vorzüglichem Ansehn und Uebergewicht gewesen, besonders aber scheint dieser prophezeite Vorzug auf die Periode des Israelitischen Königreichs zu deuten, dem dieser Stamm mehrere Könige gab. Ephraim bezeichnet häufig das ganze Reich der zehn Stämme. — Ein späterer Dichter ließ dieß in dieser Mythe symbolisch vorspiegeln.

Eben so mit klaren Beziehungen auf die spätere Geschichte und Schicksale der einzelnen Stämme, ist der Segen Jakobs Cap. 49. gedichtet. Von Levi und Simeon sagt Jakob V. 7.: „Zertheilen will ich sie in Jakob, zerstreuen in Israel." Der Stamm Levi hatte bekanntlich keinen eigenen Distrikt, sondern war unter alle Stämme vertheilt; und Simeons Erbtheil war ebenfalls zerstückelt. S. Josua, 19, 1 ff. und 1. Chron. 4, 28. 33 — 43. Von Juda weissagt er V. 10.: „Von ihm weicht nie der Herrscherstab und an Herrschern seiner Abkunft fehlt

es nie." Der Stamm Juda war bekanntlich der stärkste und später der Königsstamm. Von Sebulon V. 13.: „Am Meergestade wohnt Sebulon, am Landungsplatz der Schiffe, seine Seite lehnt sich an Sidon." Ganz genau die geographische Lage dieses Stammes.

Auch sagt der Sammler ganz ehrlich, daß diese Prophezeiung auf die Stämme gehe (V. 28. „dieß sind die zwölf Stämme und das was ihnen ihr Vater gesagt hat"), nicht auf die Söhne Jakobs, die damals noch keine Stämme bildeten.

Noch müssen wir auf das in die Geschichte Josephs eingeschobene Fragment von Judas Blutschande mit der Thamar Cap. 38. einen Blick zurückwerfen. Die Formel: und es geschah zu derselben Zeit, setzt diese Geschichte in die Zeit der Wegführung Josephs, nach dem Zusammenhang. In welche chronologische Schwierigkeiten werden wir aber dabei verwickelt! Joseph wird in seinem 17. Jahre weggeführt Cap. 37, 2.; in seinem 30. Jahre steht er vor Pharao und wird Großvezir Cap. 41, 46.; als er sich seinen Brüdern zu erkennen giebt, welches im zweiten Jahre der Theurung ist Cap. 45, 6., ist er 39 Jahr alt und bei Jakobs Ankunft in Aegypten also höchstens 40 Jahr. Zwischen seiner Wegführung und der Einwanderung von Jakobs Familie

liegt also ein Zeitraum von höchstens 23 Jahren. Während desselben heirathet Juda und zeugt drei Söhne, Ger, Onan und Selah. Der erste heirathet die Thamar und stirbt kinderlos. Nach ihm heirathet sie Onan und stirbt auch. Dann bleibt Thamar lange Wittwe, bis sie endlich den Juda betrügt und von ihm schwanger wird, und Zwillinge gebiert, Perez und Serach. Als Jakob nach Aegypten zieht, hat Perez zwei Söhne, Hezron und Hamul Cap. 46, 12. Dieß ist unmöglich in der Zeit von 23 Jahren; und alle Mittel diese Schwierigkeit zu heben, bleiben fruchtlos*). Ein starker Beweis, wie schlecht es mit der Richtigkeit dieser Nachrichten steht, und welche verlorne Mühe es ist, hier Geschichte suchen zu wollen! — Wir treffen in diesem Fragment auf zwei etymologische Deutungen der Namen, Serach und Perez, welche die Beispiele unrichtiger und gezwungener Etymologieen vermehren.

Die Thamar ist mit Zwillingen schwanger. Als sie gebähren will, thut sich eine Hand heraus und die Wehmutter bindet einen Faden darum, zur Bezeichnung der Erstgeburt. Aber die Hand zieht sich wieder zurück und der andere Zwilling wird zu-

*) S. Ilgen a. a. O. S. 417 f.

erst gebohren. Da sagt die Wehmutter: „was machst du um deinetwillen für einen Riß?“ und nennt ihn Perez (Riß). Was in aller Welt hat das für einen Sinn, und wenn es einen hat, würde man wohl deßwegen dem Knaben diesen Namen gegeben haben? Der etymologisirende Erzähler wußte sich hier nicht zu helfen? Mehr Sinn hat der andere Name Serach, der Erstgebohrne (eigentlich Aufgang).

Cap. 50.

In diesem Capitel lesen wir Jakobs Begräbniß ebenfalls nach einer doppelten Relation, nach der einen läßt Joseph den Leichnam einbalsamiren und bringt ihn mit einer großen Begleitung nach Canaan (V. 2 — 11. 14.), die andere läßt ihn im Allgemeinen von seinen Söhnen begraben (V. 12, 13.); die erste Nachricht steht in Beziehung auf Cap. 47, 29 — 31., wo Jakob den Joseph durch einen Eid verpflichtet, ihn in Canaan zu begraben; die andere bezieht sich auf Cap. 49, 29 — 33., wo Jakob seinen versammelten Söhnen befiehlt, ihn in Canaan, und zwar in der Höle Makphela zu begraben (in jener Relation ist diese Höle nicht ausdrücklich genannt, vielleicht wußte der Erzähler nichts von diesem bestimmten Begräbniß).

Auch Joseph, als er stirbt, nimmt einen Eid von seinen Brüdern, daß sie, wenn sie Gott einst aus Aegypten nach Canaan zurückführen würde, seine Gebeine mitnehmen sollten. Wir lesen wirklich, daß dieß geschieht 2 Mose 13, 19., nach derselben Relation, wie man dieß aus der Zurückweisung auf diesen Befehl Josephs und aus der gleichen Phraseologie sieht; es ist also die Frage, ob Joseph wirklich jenen Befehl gegeben habe? Der Erzähler konnte das, was nachher geschah, als eine Verfügung Josephs darstellen: solche Zurücktragungen finden sich in den biblischen Geschichtsbüchern häufig, besonders in Prophezeiungen. Joseph weissagt bestimmt, daß Gott die Israeliten in das Land zurückführen werde, das er Abraham, Isaak und Jakob geschworen (V. 24.): dieß hat er wohl nicht gewüßt. Uebrigens gehört diese Stelle unserm Dichter an und paßt ganz in seine Darstellung. Die Verheißung des Landes Canaan hat er immer in den Augen, und jetzt, wo die Nachkommen Jakobs sich in einem fremden Lande niedergelassen haben, mußte er darauf hinweisen, daß jene Verheißung werde erfüllt werden.

Exodus.

Zwischen der Genesis und dem Exodus liegt ein Zwischenraum von ungefähr vierthalb hundert Jahren. Wir finden nun hier auf einmal die Horde Jakobs zu einer großen Nation emporgewachsen, welche den Aegyptischen Königen gefährlich ist und deßwegen von ihnen in Druck erhalten wird.

Welche ungeheure Lücke ist dieß! Und gerade über eine der wichtigsten Perioden der Israelitischen Geschichte ist dieser gänzliche Mangel an Nachrichten da! In dieser Periode hat sich die Israelitische Nation zu einer Nation gebildet, hier ist also der Grund gelegt worden zu ihrem ganzen Nationalcharakter. Die Einflüsse, die hier in Aegypten Klima, Regierungsform, Lebensart, Sitten auf die junge Nation hatten, konnte gewiß alle nachherige Bildung spät oder gar nicht verwischen und umbilden. Diese ganze Entwickelungsgeschichte ist also vor uns verhüllt. Von den unsichern mythischen Nachrichten über die Patriarchen, werden wir nun auf einmal über eine Kluft von mehrern Jahrhunderten in die Mosaische Periode versetzt! Und doch versucht man hier Geschichte herzustellen und einen Zusammenhang zu finden?

Ueber die letzten Schicksale der Israeliten in Aegypten, über ihre Unterdrückung ist eine gleiche

Dunkelheit verbreitet. Nach der unbestimmten kurzen Nachricht, die wir davon haben, wissen wir weder die Ursachen noch die bestimmte Art und Weise dieser sonderbaren politischen Maaßregel der Aegyptischen Könige. Ein scharfsinniger Historiker*) hat folgende Erklärung gegeben. Nach Vertreibung der Hyksos aus Aegypten, unter deren Dynastie die Israeliten vielleicht eingewandert, sei der alte Pharaonenstamm wieder auf den Thron gekommen und habe, auf alle Hirtenvölker argwöhnisch, auch die Israeliten mit eifersüchtigen Augen angesehen, und von ihnen gefürchtet, daß wenn wieder Hirtenvölker eindringen wollten, sie mit diesen gemeinschaftliche Sache machen könnten. Um nun Aegypten vor ähnlichen Ueberfällen aus Asien zu sichern, habe man einem kriegerischen Stamm, der immer unter Waffen bleiben sollte, in Unterägypten die noch leeren Plätze angewiesen und ihm Ackerleute zugegeben, die für einen Theil der Erndte das ihm ausgesetzte Ackerland bebauen sollten. Dieses sei die ägyptische Soldatenkaste, die zu Josephs Zeit noch nicht vorhanden gewesen (d. h. von der wir in der Genesis nichts erwähnt finden), die aber zu Moses Zeit in

---

*) Herr Hofrath Eichhorn in seiner Weltgeschichte S. 112.

der Geschichte auftritt. Da für die Niederlassung dieses Stammes neue Anlagen von Städten und Dörfern nöthig gewesen, so habe man die Stämme, die bisher in Unterägypten gewohnt, zu deren Aufführung anhalten müssen, indem die Krieger diese Arbeit verschmähten. Dieses Loos habe nun die Israeliten getroffen, sie hätten die Städte Phitom und Ramses für den Kriegerstamm bauen müssen, und dieß habe sie veranlaßt darauf zu denken, aus Aegypten auszuwandern.

Gegen diese Erklärung habe ich weiter nichts, als daß sie nicht beurkundet und eine bloße Hypothese ist. Daß in Josephs Geschichte, in der uns von ihr aufbehaltenen Sage nichts von dem, steuerfreies Landeigenthum besitzenden Kriegerstamm vorkömmt, sondern vielmehr alle Aegyptier außer den Priestern ihre Steuerfreiheit verlieren, und daß hingegen bei dem Auszug der Israeliten erzählt ist, daß Pharao diesen mit einem Kriegsheer nachjagt: daraus folgt höchstens die Wahrscheinlichkeit, daß erst in der Periode zwischen Joseph und Mose der Stamm der Krieger seinen Ursprung genommen hat; allein dann bleibt noch zu erweisen, daß die Städte Phitom und Ramses für diese Krieger gebaut wurden, wovon in unserer Relation 2 Mose 1. nichts angedeutet ist. Diese Städte werden genannt ערי מסכנות

und die wahrscheinliche Bedeutung dieses dunkeln Ausdrucks ist doch immer Magazinstädte.

Da dieser Bedrückung und harten Frohnarbeiten ungeachtet, die Israeliten sich immer vermehrten und den Aegyptischen Königen furchtbarer wurden, so sollen diese den Hebräischen Wehmüttern (es werden zwei genannt) den Befehl gegeben haben, alle neugebohrnen Knaben zu tödten. Als aber diese Weiber den grausamen Befehl nicht erfüllen, so befiehlt Pharao alle neugebohrne Söhne der Israeliten ins Wasser zu werfen.

An diesen Nachrichten ist alles unsicher und verdächtig. Hatten die Israeliten nur zwei Hebammen? Dieß ist unmöglich, aber eben so undenkbar, daß es vielleicht die Oberhebammen gewesen seien: so weit war die medicinische Polizei wohl nicht bei den Hebräern gediehen. Man müßte annehmen, daß die zwei genannten Hebammen nur die Einer Stadt, Eines Distriktes gewesen seien, und also auch jenen grausamen Befehl nur auf Einen Theil des Hebräischen Volkes einschränken; aber nach unserer Relation ist er als allgemein dargestellt. — Was nun die zweite ähnliche Maaßregel des Despotismus, die Hebräischen neugebohrnen Knaben ins Wasser werfen zu lassen, betrifft, so ist es zuvörderst dunkel, wie sie vollzogen worden seyn soll,

Unser Erzähler sagt (Cap. 1, 22.): „Und Pharao gebot seinem ganzen Volke und sprach: alle Söhne, die gebohren werden, werfet ins Wasser ꝛc.“ Wer ist das ganze Volk, dem Pharao dieß befiehlt? Die Aegyptier? Also jedem Aegyptier lag die Pflicht ob, wenn einem Hebräer ein Sohn gebohren war, hinzugehen und ihn ins Wasser zu werfen? Dann wäre Pharaos Befehl gewiß sehr unordentlich vollzogen worden. War es dem Pharao mit diesem Befehl Ernst, so hätte er für die Vollziehung gewiß besser gesorgt, vielleicht durch eigene dazu bestellte Leute. Dieser Vertilgungsversuch muß aber auch gänzlich mißglückt seyn, da bei dem Auszuge 600000 streitbare Männer gezählt worden seyn sollen, die ja alle in dieser Periode gebohren seyn mußten. Wie will man dieß zusammen reimen? Haben alle Israeliten es wie Moses Mutter gemacht und ihre neugebohrnen Knaben heimlich aufserzogen, oder wurde Pharaos Befehl gänzlich vernachlässigt? Das letztere kann nicht seyn, da ja doch Moses Mutter diesen Befehl hintergehen mußte, und das erstere wäre wohl unmöglich gewesen: Einem konnte gelingen, was nicht allen gelingen konnte.

Was nun die sonderbare Jugendgeschichte Moses betrifft (Cap. 2.), so ist sie schon verdächtig in

ihrer Basis, indem sie nämlich ganz auf diesem so sehr zu bezweifelnden Vertilgungsversuch der Israeliten ruhet. Aber nehmen wir nun an, daß jener mörderische Befehl wirklich gegeben und vollzogen worden (was nach der Erzählung vorausgesetzt wird); so müßte doch Pharao Anstalt getroffen haben, daß er ordentlich vollzogen würde, und die Mutter Moses fürchtet ja die Vollziehung an ihrem Sohne. War dieß aber, so mußte es sehr schwierig seyn, das Gesetz zu hintergehen. Die sonderbare Art seiner Rettung aber ist besonders auffallend: warum mußte sie den Knaben ins Wasser setzen, warum nicht an das Ufer? War jenes etwa wirksamer? — Das Räthsel läßt sich lösen; dieß mußte so seyn, weil der Name Möse etymologisch gedeutet werden sollte. Wir haben hier eine etymologische Mythe, wie wir deren schon mehrere gehabt haben: משה leitet der Erzähler von משה extraxit ab, die Tochter Pharao nannte ihn so, weil sie sagte: „ich habe ihn aus dem Wasser gezogen." Freilich hieße nach dieser Ableitung Mose nicht extractus, sondern extrahens, allein das kümmert unsern Erzähler nicht. Die vielen Beispiele von Mythen, die bloß und allein aus Namen gesponnen waren (Isaak, Israel, Jakob ꝛc.), zusammengenommen mit der Unwahrscheinlichkeit die-

ser, berechtigen uns wohl hier, reine Fiktion anzunehmen. Denn war alles vorige unwahrscheinlich (der Befehl alle Hebräische Knaben zu ersäufen und die Errettung Moses), so ist eben so unwahrscheinlich, daß die Tochter Pharaos eigenmächtig gegen diesen Befehl gehandelt und einen Hebräischen Knaben nicht nur errettet, sondern auch an Sohnes Statt angenommen haben sollte. Wer mag bestimmen, was an dieser Mythe wahr, was falsch ist? Daß Mose eine vornehme Aegyptische Erziehung genossen, scheint allerdings aus den Sagen von seinen Zauberkünsten und überhaupt aus dem Grade von Wissenschaft und Bildung, den man ihm immer zugestehen muß, man mag der Sagengeschichte soviel abziehen, als man will, hervorzugehen; allein das Wie? könnte uns leicht verhüllt und entstellt seyn.

Philo und Josephus und nach ihnen die neuern Ausleger nehmen an, daß der Name Moscheh ursprünglich Aegyptisch sei, wie denn auch die Aegyptische Prinzessin ohnstreitig einen Aegyptischen, nicht einen Hebräischen Namen gegeben haben würde, und man hat dieselbe Bedeutung „aus dem Wasser gezogen" in dieser Sprache nachweisen wollen; allein dieß ist ein Versuch, der über die Grenzen unserer Relation hinausgeht: unser Erzähler leitet den Namen ab von משה, und läßt ihn da-

von auch die Tochter Pharaos ableiten; bloß darauf sind wir angewiesen. Es wäre übrigens ein fast zu glücklicher Zufall, wenn man dem Aegyptischen Namen in der Hebräischen Sprache eine ähnliche Bedeutung hätte anpassen können *).

V. 22. finden wir gleich wieder eine Etymologie, die noch dazu unrichtig ist. Den Namen von Moses Sohne Gerschon leitet der Erzähler von גר ab, aber wo bleibt das שם? soll es vielleicht שָׁם heißen? Das sagt er wenigstens nicht, auch wäre es gezwungen; er scheint es ganz liegen zu lassen.

Ehe wir die in so mancher Hinsicht merkwürdige Mythe Cap. 3. von der Sendung Moses betrachten, müssen wir erst ein Fragment unsers Dichters (des Elohisten) vorausschicken; denn auch diesen finden wir im Exodus wieder. Schon Cap. 1. u. 2. scheinen allen Merkmalen nach ihm zuzugehören, wie schon Eichhorn und andere anerkannt haben.

Die

---

*) Vergl. Bauer über das Mythische in der frühern Lebensperiode Moses in N. theol. Journal B. XIII. St. 3., der ganz dieselbe Ansicht von dieser Mythe giebt, und passend die wunderbare Errettung von Cyrus und Romulus als Parallelen anführt. Man kann noch den Bethlehemitischen Kindermord hinzusetzen.

Die Worte, mit denen das 2. Cap. schließt, sind ganz ihm eigenthümlich. „Und Gott erhörte ihr Wehklagen, und Gott gedachte seines Bundes mit Abraham, mit Isaak und mit Jakob." Wir kennen die Fiktion unsers Dichters von einem Bund zwischen Gott und den Erzvätern. Unmittelbar oder vielleicht durch einige verloren gegangene Mittelglieder verbunden, schloß sich an dieses Stück folgendes an. Cap. 6, 2 ff. *).

„Und Gott redete mit Mose und sprach zu ihm: Ich bin Jehovah, ich erschien Abraham, Isaak und Jakob als Gott der Allmächtige, aber mein Name Jehovah wurde ihnen nicht bekannt. Und ich richtete mit ihnen meinen Bund auf, ihnen das Land Canaan zu geben, das Land ihrer Wanderung, in welches sie eingewandert sind. Ich habe

---

*) Dieses Stück mußte so als eine unnütze Wiederholung erscheinen, da die Verheißung der Erlösung von der Aegyptischen Knechtschaft und die Bekanntmachung des Namens Jehovah schon früher Cap. 3. dagewesen; denn es ist nicht etwa hier so gesprochen, als wenn schon gesagte Dinge mit Nachdruck wieder bestätigt würden, sondern so, als wenn etwas neues eingeführt würde. Z. B. V. 5. „Ich habe gehört die Wehklage der Kinder Israel." Wie viel ausführlicher ist alles dieß schon Cap. 3. dagewesen!

gehöret die Wehklage der Kinder Israel, welche die Aegypter zur Arbeit zwingen, und ich will meines Bundes gedenken. Daher sage den Kindern Israel: ich bin Jehovah, und ich will euch herausführen aus der Unterdrückung Aegyptens, und euch erretten von euern Arbeiten; und euch erlösen mit ausgestrecktem Arm und großen Gerichten. Und ich nehme euch an zu meinem Volk und ich will euer Gott seyn; und ihr sollt erfahren, daß ich Jehovah bin euer Gott, der euch herausführt aus der Unterdrückung Aegyptens. Und ich will euch führen in das Land, worüber ich meine Hand erhoben habe, es dem Abraham, dem Isaak und dem Jakob zu geben, und ich gebe es euch zum Besitzthum, ich Jehovah."

Die Darstellung unsers Dichters ist kenntlich. Die Verheißungen, welche Gott den Erzvätern gethan, sollen nun erfüllt werden; das verheißene Land soll ihnen gegeben, der Staat Gottes soll errichtet werden; sie sollen sein Volk seyn und er will ihr Gott seyn. Und wie nun Abraham und Jakob neue bedeutende Namen erhielten in Bezug auf die Geschichte: so nun auch der Hauptheld unsers Epos, Gott, in der entscheidenden Epoche der Geschichte. Wie bei Einführung der Namen Abraham, Israel, unterläßt es der Dichter die Bedeutung des Namen Jehovahs deutlich darzulegen. Vielleicht war ihm

dieser Name weiter nichts als der individuelle des Hebräischen Nationalgottes; vorher erschien Gott noch in allgemeinem Verhältnisse mit den Menschen, bei der Schöpfung, bei der Sündfluth, auch bei den Erzvätern, wiewohl das nähere Verhältniß durch den Bund mit diesen vorbereitet wurde; jetzt aber, da dieser Bund erfüllt werden soll, und die Realisirung der versprochenen Theokratie nahe ist, wo nun Gott als Nationalgott der Hebräer auftritt: so legt er sich nun auch den ihm als solchem gebührenden Namen bei: „ich Jehovah." Es bedarf keiner Erinnerung, daß diese Darstellung rein poetisch und von unserm Dichter seinem Plane gemäß mit freier Phantasie hervorgebracht ist.

Cap. 3.

Hier lesen wir nun eine andere Darstellung von der Entwerfung und Verheißung der Befreiung der Israeliten. Von den vorigen Stücken unterscheidet sich dieses Fragment durch den Gebrauch des Namens Jehovah (wiewohl auch Elohim vorkömmt) und vielleicht dadurch, daß Moses Schwiegervater hier auf einmal Jethro genannt wird (vorher Reguel) *).

*) Vater Th. 2. S. 5. erkennt diese Verschiedenheit an, stellt aber die (vermuthliche) Erklärung auf, daß Reguel

Die Ansicht dieser Darstellung ergiebt sich nun von selbst aus der Vergleichung mit der unsers Elohisten; dieser stellte die Sache nach seiner kunstlosen einfachen Art in einem Gespräch Gottes mit Mose vor, das er ohne weitere Vorkehrungen einführt, wie er dieß immer thut. Ein anderer (späterer) Dichter aber braucht, um Gott einzuführen, ein äußeres Vehikel, eine Vision; in einem von wunderbarem Feuer brennenden Dornstrauch erscheint hier Gott, und zwar nur der Engel Gottes (unser Dichter hat in seiner Mythologie keine Engel); Mose nahet sich ehrfurchtsvoll und muß an die heilige Stätte mit entblößten Füßen treten. Auch alles übrige, was unser Dichter einfach und nur andeutend darstellt, mahlt und schmückt dieser Dichter weiter aus. So besonders die Einführung des Namens Jehovah. Unser Dichter führte diesen Namen ein, ohne die Bedeutung desselben deutlich darzulegen; dieser giebt eine ganz genaue Etymologie.

---

vielleicht bloß ein Amtsname sey. Auch wenn dieß wäre, so hätte Ein Verfasser nicht so mit den Namen variirt, und das erstemal doch wohl den persönlichen Namen brauchen müssen. Einen entscheidenden Grund für die Verschiedenheit der Verfasser von Cap. 1. 2. und unserm Capitel giebt diese Namensverschiedenheit nicht, aber doch einen nicht ganz zu verwerfenden.

Er leitet Jehovah ab von הוה, setzt den Namen in die erste Person אהיה und giebt ihm demnach die Bedeutung des Unveränderlichen.

Man hat die hier angegebene Bedeutung und Ableitung des Namens Jehovah gewöhnlich als richtig angenommen, auch die Einführung desselben zu Moses Zeit, durch Mose. Allein was das letzte betrifft, so haben wir es in der Urkunde Elohim, die auch hierin originell zu seyn scheint (vermöge ihres einfachen Charakters), als eine aus dem Plane des ganzen Gedichtes fließende Fiktion genommen: Gott erhielt einen bedeutenden Namen, so wie Abraham, Sara, Jakob. So wie nun ein späterer Dichter die von unserm Dichter dargestellte Einführung des Namens Israel zu einer etymologischen Mythe ausspann, so bearbeitete auch ein späterer Dichter die Einführung des Namens Jehovah in der etymologischen Manier. Auch zeigt der Gebrauch des Namens Jehovah in den sogenannten Jehovahfragmenten in der Genesis, daß die Verfasser derselben mit unserm Dichter und seinem Nachahmer die Vorstellung von der spätern Einführung des Namens Jehovah nicht gemein hatten. Wir haben daher keinen geschichtlichen Grund anzunehmen, daß Mose der Urheber des Namens Jehovah sei. — Was nun die etymologische Ableitung dieses

Namens betrifft, so haben wir zuvörderst aus dieser Relation keine Gewähr dafür; ein Dichter etymologisirt, und wir haben zuviel Beispiele von unrichtigen Versuchen solcher Art, als daß wir Zutrauen zu diesem haben könnten. Sodann sprechen gegen diese Ableitung manche andere Gründe. Ein so abstracter Name wie der wäre, von היה abgeleitet, eignet sich nicht zu dem Nationalnamen eines Gottes; der Gott der Hebräer ist ein individueller Gott, erst durch die spätern Propheten und Dichter hat er jene philosophische Allgemeinheit erhalten, die den Uebergang vom Hebraismus zum Christenthum bezeichnet. Die Schwierigkeit der Form, die der Ableitung von היה entgegensteht, hat man dadurch zu heben geglaubt, daß man annahm יהוה habe nicht seine eigne Punctation, sondern die von אדני, nach der bekannten Manier der Masorethen. Allein wir haben Spuren, daß schon vor den Masorethen dieser Name so ausgesprochen worden. Die Aegyptischen Priester schrieben ihn durch die 7 griechischen Vocale ΙΕΗΩΟΥΑ *). Auch die abgekürzte Form יה spricht für diese Aussprache und gegen die

*) S. Gesner in Comment. de Laude Dei apud Aegyptios per septem vocales p. 247. Tom. I. Commentatt. Societ. Scient. Goetting.

Ableitung von היה, und endlich ist meiner Meinung nach entscheidend die Verwandtschaft von Jehovah mit Jovis. Beide Namen haben einen ältern tiefern Ursprung, und Jehovah war wahrscheinlich eben so ein (individuelles) nom. propr., wie Jupiter*). Alles übrige in diesem Fragment, das bis Cap. 4, 18. zu gehen scheint, ist nichts als dichterische Darstellung des uns verhüllten Faktums, wie Mose zu dem Gedanken und Entschlusse gekommen, seine Nation von der Sklaverei Aegyptens zu

---

*) Daß die praef. בַּ, לַ mit Patach vor Jehovah gesezt werden (was am meisten für die Annahme der Punctation von אדני spricht), könnte man daher erklären, daß unter das י zwar ein einfaches Schwa geschrieben, aber wegen des folgenden ה ein zusammengesetztes, etwa Kateph Patach, gesprochen wurde, so wie z. B. זָהָב im stat. constr. זְהַב hat Gen. 2, 12., und so wie die LXX. das סְדֹמָה Sodoma aussprechen. Vergl. Vaters Hebräische Sprachlehre S. 50. Daß wenn אדני mit יהוה zusammensteht, lezteres die Punctation von אלהים hat, spricht keineswegs für die gewöhnliche Annahme. Denn so wie nach dieser Punctation יהוה unter י ein ( ) hat, so müßte es, wenn es die Punkte von אדני hätte, ein ( ) unter י haben. — Wenigstens ist durch diese Annahme nicht entschieden, daß יהוה eigentlich יַהֲוָה gesprochen wurde, und daß es von היה abzuleiten sei.

von auch die Tochter Pharaos ableiten; bloß darauf sind wir angewiesen. Es wäre übrigens ein fast zu glücklicher Zufall, wenn man dem Aegyptischen Namen in der Hebräischen Sprache eine ähnliche Bedeutung hätte anpassen können *).

V. 22. finden wir gleich wieder eine Etymologie, die noch dazu unrichtig ist. Den Namen von Moses Sohne Gerschon leitet der Erzähler von גר ab, aber wo bleibt das שם? soll es vielleicht שם heißen? Das sagt er wenigstens nicht, auch wäre es gezwungen; er scheint es ganz liegen zu lassen.

Ehe wir die in so mancher Hinsicht merkwürdige Mythe Cap. 3. von der Sendung Moses betrachten, müssen wir erst ein Fragment unsers Dichters (des Elohisten) vorausschicken; denn auch diesen finden wir im Exodus wieder. Schon Cap. 1. u. 2. scheinen allen Merkmalen nach ihm zuzugehören, wie schon Eichhorn und andere anerkannt haben.

Die

*) Vergl. Bauer über das Mythische in der frühern Lebensperiode Moses in N. theol. Journal B. XIII. St. 3., der ganz dieselbe Ansicht von dieser Mythe giebt, und passend die wunderbare Errettung von Cyrus und Romulus als Parallelen anführt. Man kann noch den Bethlehemitischen Kindermord hinzusetzen.

Die Worte, mit denen das 2. Cap. schließt, sind ganz ihm eigenthümlich. „Und Gott erhörte ihr Wehklagen, und Gott gedachte seines Bundes mit Abraham, mit Isaak und mit Jakob." Wir kennen die Fiktion unsers Dichters von einem Bund zwischen Gott und den Erzvätern. Unmittelbar oder vielleicht durch einige verloren gegangene Mittelglieder verbunden, schloß sich an dieses Stück folgendes an. Cap. 6, 2 ff.*).

„Und Gott redete mit Mose und sprach zu ihm: Ich bin Jehovah, ich erschien Abraham, Isaak und Jakob als Gott der Allmächtige, aber mein Name Jehovah wurde ihnen nicht bekannt. Und ich richtete mit ihnen meinen Bund auf, ihnen das Land Canaan zu geben, das Land ihrer Wanderung, in welches sie eingewandert sind. Ich habe

---

*) Dieses Stück mußte so als eine unnütze Wiederholung erscheinen, da die Verheißung der Erlösung von der Aegyptischen Knechtschaft und die Bekanntmachung des Namens Jehovah schon früher Cap. 3. dagewesen; denn es ist nicht etwa hier so gesprochen, als wenn schon gesagte Dinge mit Nachdruck wieder bestätigt würden, sondern so, als wenn etwas neues eingeführt würde. Z. B. V. 5. „Ich habe gehört die Wehklage der Kinder Israel ꝛc." Wie viel ausführlicher ist alles dieses schon Cap. 3. dagewesen!

gehöret die Wehklage der Kinder Israel, welche die Aegypter zur Arbeit zwingen, und ich will meines Bundes gedenken. Daher sage den Kindern Israel: ich bin Jehovah, und ich will euch herausführen aus der Unterdrückung Aegyptens, und euch erretten von euern Arbeiten, und euch erlösen mit ausgestrecktem Arm und großen Gerichten. Und ich nehme euch an zu meinem Volk und ich will euer Gott seyn; und ihr sollt erfahren, daß ich Jehovah bin euer Gott, der euch herausführt aus der Unterdrückung Aegyptens. Und ich will euch führen in das Land, worüber ich meine Hand erhoben habe, es dem Abraham, dem Isaak und dem Jakob zu geben; und ich gebe es euch zum Besitzthum, ich Jehovah."

Die Darstellung unsers Dichters ist kenntlich. Die Verheißungen, welche Gott den Erzvätern gethan, sollen nun erfüllt werden; das verheißene Land soll ihnen gegeben, der Staat Gottes soll errichtet werden; sie sollen sein Volk seyn und er will ihr Gott seyn. Und wie nun Abraham und Jakob neue bedeutende Namen erhielten in Bezug auf die Geschichte: so nun auch der Hauptheld unsers Epos, Gott, in der entscheidenden Epoche der Geschichte. Wie bei Einführung der Namen Abraham, Israel, unterläßt es der Dichter die Bedeutung des Namen Jehovahs deutlich darzulegen. Vielleicht war ihm

dieser Name weiter nichts als der individuelle des Hebräischen Nationalgottes; vorher erschien Gott noch in allgemeinem Verhältnisse mit den Menschen, bei der Schöpfung, bei der Sündfluth, auch bei den Erzvätern, wiewohl das nähere Verhältniß durch den Bund mit diesen vorbereitet wurde; jetzt aber, da dieser Bund erfüllt werden soll, und die Realisirung der versprochenen Theokratie nahe ist, wo nun Gott als Nationalgott der Hebräer auftritt: so legt er sich nun auch den ihm als solchem gebührenden Namen bei: „ich Jehovah." Es bedarf keiner Erinnerung, daß diese Darstellung rein poetisch und von unserm Dichter seinem Plane gemäß mit freier Phantasie hervorgebracht ist.

Cap. 3.

Hier lesen wir nun eine andere Darstellung von der Entwerfung und Verheißung der Befreiung der Israeliten. Von den vorigen Stücken unterscheidet sich dieses Fragment durch den Gebrauch des Namens Jehovah (wiewohl auch Elohim vorkömmt) und vielleicht dadurch, daß Moses Schwiegervater hier auf einmal Jethro genannt wird (vorher Reguel)*).

*) Vater Th. 2. S. 5. erkennt diese Verschiedenheit an, stellt aber die (vermuthliche) Erklärung auf, daß Reguel

Die Ansicht dieser Darstellung ergiebt sich nun von selbst aus der Vergleichung mit der unsers Elohisten; dieser stellte die Sache nach seiner kunstlosen einfachen Art in einem Gespräch Gottes mit Mose vor, das er ohne weitere Vorkehrungen einführt, wie er dieß immer thut. Ein anderer (späterer) Dichter aber braucht, um Gott einzuführen, ein äußeres Vehikel, eine Vision; in einem von wunderbarem Feuer brennenden Dornstrauch erscheint hier Gott, und zwar nur der Engel Gottes (unser Dichter hat in seiner Mythologie keine Engel); Mose nahet sich ehrfurchtsvoll und muß an die heilige Stätte mit entblößten Füßen treten. Auch alles übrige, was unser Dichter einfach und nur andeutend darstellt, mahlt und schmückt dieser Dichter weiter aus. So besonders die Einführung des Namens Jehovah. Unser Dichter führte diesen Namen ein, ohne die Bedeutung desselben deutlich darzulegen; dieser giebt eine ganz genaue Etymologie.

---

vielleicht bloß ein Amtsname sey. Auch wenn dieß wäre, so hätte Ein Verfasser nicht so mit den Namen variirt, und das erstemal doch wohl den persönlichen Namen brauchen müssen. Einen entscheidenden Grund für die Verschiedenheit der Verfasser von Cap. 1. 2. und unserm Capitel giebt diese Namensverschiedenheit nicht, aber doch einen nicht ganz zu verwerfenden.

Er leitet Jehovah ab von היה, setzt den Namen in die erste Person אהיה und giebt ihm demnach die Bedeutung des Unveränderlichen.

Man hat die hier angegebene Bedeutung und Ableitung des Namens Jehovah gewöhnlich als richtig angenommen, auch die Einführung desselben zu Moses Zeit, durch Mose. Allein was das letzte betrifft, so haben wir es in der Urkunde Elohim, die auch hierin originell zu seyn scheint (vermöge ihres einfachen Charakters), als eine aus dem Plane des ganzen Gedichts fließende Fiktion genommen: Gott erhielt einen bedeutenden Namen, so wie Abraham, Sara, Jakob. So wie nun ein späterer Dichter die von unserm Dichter dargestellte Einführung des Namens Israel zu einer etymologischen Mythe ausspann, so bearbeitete auch ein späterer Dichter die Einführung des Namens Jehovah in der etymologischen Manier. Auch zeigt der Gebrauch des Namens Jehovah in den sogenannten Jehovahfragmenten in der Genesis, daß die Verfasser derselben mit unserm Dichter und seinem Nachahmer die Vorstellung von der spätern Einführung des Namens Jehovah nicht gemein hatten. Wir haben daher keinen geschichtlichen Grund anzunehmen, daß Mose der Urheber des Namens Jehovah sei. — Was nun die etymologische Ableitung dieses

Namens betrifft, so haben wir zuvörderst aus dieser Relation keine Gewähr dafür; ein Dichter etymologisirt, und wir haben zuviel Beispiele von unrichtigen Versuchen solcher Art, als daß wir Zutrauen zu diesem haben könnten. Sodann sprechen gegen diese Ableitung manche andere Gründe. Ein so abstracter Name wie der wäre, von היה abgeleitet, eignet sich nicht zu dem Nationalnamen eines Gottes; der Gott der Hebräer ist ein individueller Gott, erst durch die spätern Propheten und Dichter hat er jene philosophische Allgemeinheit erhalten, die den Uebergang vom Hebraismus zum Christenthum bezeichnet. Die Schwierigkeit der Form, die der Ableitung von היה entgegensteht, hat man dadurch zu heben geglaubt, daß man annahm יהוה habe nicht seine eigne Punctation, sondern die von אדני, nach der bekannten Manier der Masorethen. Allein wir haben Spuren, daß schon vor den Masorethen dieser Name so ausgesprochen worden. Die Aegyptischen Priester schrieben ihn durch die 7 griechischen Vocale IEHΩOYA *). Auch die abgekürzte Form יה spricht für diese Aussprache und gegen die

*) S. Gesner in Comment. de Laude Dei apud Aegyptios per septem vocales p. 247. Tom. I. Commentatt. Societ. Scient. Goetting.

Ableitung von הוה, und endlich ist meiner Meinung nach entscheidend die Verwandtschaft von Jehovah mit Jovis. Beide Namen haben einen ältern tiefern Ursprung, und Jehovah war wahrscheinlich eben so ein (individuelles) nom. propr., wie Jupiter*). Alles übrige in diesem Fragment, das bis Cap. 4, 18. zu gehen scheint, ist nichts als dichterische Darstellung des uns verhüllten Faktums, wie Mose zu dem Gedanken und Entschlusse gekommen, seine Nation von der Sklaverei Aegyptens zu

---

*) Daß die praef. בַּ, ל mit Patach vor Jehovah gesezt werden (was am meisten für die Annahme der Punctation von אדני spricht), könnte man daher erklären, daß unter das י zwar ein einfaches Schwa geschrieben, aber wegen des folgenden ה ein zusammengesetztes, etwa Kateph Patach, gesprochen wurde, so wie z. B. זָהָב im stat. constr. זְהַב hat Gen. 2, 12., und so wie die LXX. das סְדוֹמָה Sodoma aussprechen. Vergl. Vaters Hebräische Sprachlehre S. 50. Daß wenn אדני mit יהוה zusammensteht, lezteres die Punctation von אלהים hat, spricht keineswegs für die gewöhnliche Annahme. Denn so wie nach dieser Punctation יהוה unter י ein (ֱ) hat, so müßte es, wenn es die Punkte von אדני hätte, ein (ֲ) unter י haben. — Wenigstens ist durch diese Annahme nicht entschieden, daß יהוה eigentlich יַהְוֶה gesprochen wurde, und daß es von היה abzuleiten sei.

befreien. Was nachher geschah oder nach der Tradition geschehen seyn sollte, stellte der Dichter als Befehl und Vorhersagung Jehovahs dar: nämlich, daß der König von Aegypten die Hebräer nicht eher ziehen lassen werde, als nach vielen von Jehovah verrichteten Wundern, und daß die Hebräer bei ihrem Auszuge die von den Aegyptern entliehenen Gefäße mitnehmen sollten.

Diejenigen, welche diese Erzählung nach der jetzt gewöhnlichen Ansicht verstehen, sind darin mit mir einverstanden, daß das Gespräch Gottes mit Mose nicht in eigentlichem Sinn zu nehmen sei; man nimmt es für die in Mose aufsteigenden und wechselnden Gedanken; die spätere Sage habe sie dann in dieses Gespräch eingekleidet*). Also nimmt man diese Darstellung für Poesie, man verwirft die Relation, wie sie vor uns liegt. Aber wer sagt nun diesen Erklärern, daß es die Gedanken Moses gewesen seien? — Ihre vermuthende Willkühr. Nichts, gar nichts berechtigt sie zu dieser Annahme. Auch sind sie nicht consequent. Alles können sie nicht zu Gedanken Moses machen, z. B. die Vorhersagung, daß die Israeliten die entlehn-

*) Bauer a. a. O. S. 254 f. Woltmann Grundriß d. ältern Menschengesch. Th. 1. S. 105 f.

ten silbernen und goldenen Gefäße mitnehmen würden. Sie treffen also eine Auswahl; aber nach welcher Regel? Bloß nach ihrer Willkühr. — Eben so inconsequent und willkührlich ist es, wenn sie die Erscheinung Gottes im Dornstrauch nicht annehmen, aber nun nicht, da sie einmal die Relation verlassen und das ganze Gespräch Gottes mit Mose (wenn auch nur formell) als Fiktion ansehen, das Ganze für dichterische Darstellung nehmen, sondern irgend etwas Historisches dahinter suchen. Die Consequenz verlangt, da wo man die Hauptsache der Darstellung für Fiktion genommen (hier das Gespräch Gottes mit Mose), auch die Beiwerke derselben dafür zu nehmen. Die Willkühr dieses Verfahrens zeigt sich in den Resultaten. Dem Einen ist der brennende Dornstrauch von einem kalten Blitz getroffen (als wenn das ein so wunderbares Phänomen wäre! und dann widerspricht es ja ganz der Vorstellung des Dichters, der den Strauch brennen, aber nur nicht verbrennen läßt); und dem andern ist der Strauch nur von der Abendsonne verklärt*). Wenn man solche Vermuthungen von

*) Woltmann a. a. O. „Was Wunder, wenn er (bei dieser Stimmung) in der Natur ihn erblickte, wenn die Phantasie ihn sah in den Dornbüschen, welche

Commentatoren vorlegen sieht, als Erklärungsversuche, so läßt man es sich noch gefallen; aber wenn Historiker sie in die Geschichte aufnehmen, in die Reihe der andern Fakta: so kann man sich des Ekels nicht erwehren.

Fragt man, wie der Dichter dazu gekommen, Gott in einem brennenden Dornstrauch erscheinen zu lassen? so antworte ich: das wissen wir nicht und können es nicht wissen; dieß liegt ja ganz hinter dem Schleier der Geschichte. Wir wissen nur was der Dichter erzählt, nicht woher er es nahm, und wie er es ausbildete? Indessen möchte weit eher, als alle jene psychologischen Erklärungen, die Vermuthung den rechten Punkt treffen, daß das Wunder des brennenden Dornstrauchs mit dem Namen des Berges Sinai zusammenhängt, den man von סְנֶה ableiten kann, welches Wort auch hier von dem Strauch gebraucht ist.

Andere nehmen das ganze Ereigniß für einen Traum, ebenfalls lediglich aus Willkühr: denn der Erzähler sagt es nicht. Auch müssen diese Erklärer immer von der Darstellung manches abziehen (die

---

am Berg in der Abendröthe verklärt dastanden. Sie brannten und verbrannten nicht; wunderbar erschien Jehovah hier in ihrer Verherrlichung."

Vorhersagungen) und daher inconsequent werden.

Mit Cap. 4, 19. scheint mir ein neues Fragment anzugehen. Der Erzähler des Vorigen, nachdem er den Mose schon von Jethro Abschied nehmen lassen, hätte sich wohl nicht so wiederholt: „und Jehovah sprach zu ihm in Midian: gehe, kehre zurück nach Aegypten ꝛc." Wenn er das sagen wollte, was noch nicht dagewesen ist, daß Moses Feinde in Aegypten gestorben seien, so brauchte er es nicht so einzuführen, zumal mit der unnöthigen Bestimmung in Midian; denn wir wissen ja, daß Mose in Midian ist. Es läßt sich aber denken, daß der Sammler diese Stelle aus einer andern Relation hieher einschaltete, weil sie die wichtige Bemerkung enthielt, daß Moses Feinde unter der Zeit gestorben wären. Auffallender unterscheidet sich aber V. 21 — 23. von dem Vorigen und dem Folgenden. V. 21. befiehlt Jehovah dem Mose, die ihm verliehenen Wunder vor Pharao zu verrichten. Noch Cap. 4, 1 — 9. soll aber Mose diese Zeichen vor dem Volke thun, und wirklich thut er sie zuerst vor seinen Landsleuten nach V. 30., und nachher, als er sie auch vor Pharao thut, so hat er dazu neuen Befehl von Jehovah Cap. 7, 9 ff. — Und nach V. 23. soll Mose dem Pharao schon mit dem

Verluste seines Erstgebohrnen drohen; allein dieß ist viel zu früh nach der folgenden Hauptrelation. Nach dieser steigt Jehovah von den kleinern zu den grössern Wundern, und das Schlagen der Erstgebohrnen ist das letzte, entscheidende. — Wir sehen aber, wie willkührlich die Hebräischen Epiker die Mythologie behandelten. Hätten wir nur noch alle darüber vorhanden gewesenen Sagen übrig, wir würden anders über den geschichtlichen Werth derselben urtheilen!

Fast alle Bearbeiter dieser Geschichte fühlen, daß die hier gegebene Darstellung von der Art, wie sich Mose zur Befreiung seiner Landsleute entschlossen, auch wenn man sie nach der beliebten Art, von der sogenannten mythischen Hülle entkleidet, nicht hinreichend und befriedigend sei. Aus sich selbst heraus nahm Mose wohl nicht diesen großen Entwurf, den er allein aus eignen Kräften nicht vollführen konnte. Dazu gehörte die Zustimmung und der Beitritt der ganzen Nation, wenigstens mehrerer von ihren Großen. Die Chronik hat uns eine Sage aufbewahrt, die nicht nur zu Ausfüllung dieser Lücke, sondern auch zu Hebung anderer Schwierigkeiten (als z. B. bei dem Auszug aus Aegypten) Data an die Hand zu geben scheint. 1 Chr. 7, 21 lesen wir in einer genealogischen Notiz von Ephraim,

daß Ephraimiter (während ihres Aufenthaltes in Aegypten, denn der alte Ephraim lebte noch) nach Gath in Palästina einen Streifzug gethan hatten und von den Gathitern erschlagen worden waren. Hieraus folgt, daß die Israeliten sich nicht in den Grenzen Aegyptens hielten, sondern nach Nomadenart in den Wüsten des benachbarten Arabiens umherschweiften und auch bis nach Palästina hinein sich wagten. Dieß hatte (schließt man weiter) wahrscheinlich auch noch zu Moses Zeit Statt, um so mehr da die so überaus vermehrte Volksmenge der Israeliten in Aegypten nicht mehr Platz hatte; Mose fand also in Arabien Landsleute, mit denen er seinen Plan verabreden konnte*); durch diese blieb er in Zusammenhang mit denen in Aegypten, und so erklärt sich, wie Aaron ihm auf seiner Rückkehr nach Aegypten entgegen kommen konnte. — Ich gestehe, daß alles dieß sehr wahrscheinlich ist, aber eines Theils ist es nichts mehr als wahrscheinlich, und wir sind darum noch nicht berechtigt, es in die Geschichte aufzunehmen (wie leicht kann man in solchen Vermuthungen zu weit gehen!); wie wenig enthaltend, dunkel und unsicher ist die von der über

---

*) Man könnte auch vermuthen, daß Jethro ein Hebräer war.

1900 Jahre spätern Chronik aufbewahrte Sage)! und andern Theils wie sehr verschieden ist die durch diese Vermuthungen zu Stand gebrachte Vorstellung von der Darstellung unserer Mosaischen Relationen, in welchen von der Ausbreitung der Israeliten in Arabien auch nicht eine Spur zu finden ist: sie sprechen immer nur von Israeliten, die in Aegypten unter dem schmählichsten Drucke leben, nur diese lassen sie ausziehen, nur diese machen die Israelitische Nation aus. Nimmt man zu jenen Vermuthungen Zuflucht, so verwirft man eben dadurch die Glaubwürdigkeit der Mosaischen Relationen, und man ist dann mit mir einverstanden, nur daß ich jene Forschungen auf dem Wege der Vermuthungen als unstatthaft und unhistorisch verwerfen muß.

Cap. 5.

Hier beginnt nun das Werk der Befreiung der Israeliten durch Mose. Die Erzählung ist plan, verständlich und zusammenhängend; aber Cap. 6, 2 — 9. ist ein fremdartiges Stück eingeschaltet, das wir der Urkunde Elohim zuerkannt haben. Eben so fremdartig und den Zusammenhang unterbrechend ist Cap. 6, 10 — 13., wo Mose den Befehl erhält, zu Pharao zu gehen und ihm den Antrag zu machen, daß er die Israeliten aus seinem Lande lasse,

worauf sich Mose mit seinen „unbeschnittenen Lippen" entschuldigt, — gleich als wenn Mose weder diesen Befehl schon erhalten, noch mit Pharao gesprochen hätte. V. 14 — 27. ist ein genealogisches Stück eingeschaltet, das hier, wo die Geschichte in ihrem wichtigsten Moment begriffen ist, kein Erzähler, auch nicht der ungeübteste, sondern nur ein Sammler einschalten konnte. Und V. 28 — 30. befehligt Jehovah abermals den Mose und dieser entschuldigt sich abermals mit seinen „unbeschnittenen Lippen." Alle Vereinigungsversuche sind mißlich, wie auch schon anerkannt ist*).

Cap. 7.

Dieses Capitel will sich ebenfalls nicht gut in den Gang der Cap. 5. angefangenen Erzählung fügen. Dort ist schon erzählt, daß der erste Versuch Moses und Aarons bei Pharao vergeblich war, worauf Jehovah sagt (Cap. 6, 1.): „Nun sollst du sehen, was ich dem Pharao thun werde, durch eine starke Hand soll er sie ziehen lassen." Hier sagt Jehovah: er wolle Pharaos Herz verstocken, daß er sie nicht hören solle, damit er seine Wunder beweisen könne. Pharao hatte sie ja schon nicht ge-

*) S. Vater a. a. O. S. 17.

hört. Auch wird hier erst bemerkt, wie alt Mose und Aaron gewesen, als sie vor Pharao traten: dieß hätte Cap. 5. geschehen sollen. Und warum soll Pharao erst dießmal von ihnen Wunder verlangt haben, warum nicht das erste Mal? — Genug mir scheint in diesem Stück die Voraussetzung jenes ersten Versuchs bei Pharao (Cap. 5.) zu fehlen und eine andere Darstellung der Sache zu Grund zu liegen.

Was nun die von Mose bewirkten Wunder und Landplagen betrifft, so haben sich auch diejenigen Erklärer, die auf dem geschichtlichen Standpunkt stehen, hier genöthigt gesehen, Uebertreibungen und Ausschmückungen durch die Tradition anzuerkennen*). Doch hat man nicht den Muth, alles dem Mythus anheim zu stellen, der es allein gehört. Wenn wir auch die ersten Wunder als natürliche magische Kunststücke abziehen (wiewohl sie schwer zu begreifen und ohne Zweifel entstellt sind; denn welcher Magiker möchte alles Wasser in Aegypten, den ganzen Nil, stinkend machen, so daß die Fische starben? und wie konnten die Aegyptischen Magiker, nachdem Mose schon alles Wasser roth ge-

färbt

*) Bauer a. a. O. S. 264 ff.

färbt hatte, ein Gleiches thun: es konnte ja nach dieser Aussage kein ungefärbtes Wasser mehr da seyn? Ein lächerlicher Widerspruch! Und wenn Mose schon so viel Frösche herbeigezaubert hatte, daß Aegyptenland davon bedeckt war, so konnten ja nunmehr die Magiker ihre Kunst nicht mehr beweisen) — nehmen wir auch diese drei ersten Wunder weg, so bleibt uns noch eine Reihe unglaublicher unerklärlicher Wunder übrig, die so, wie sie hier dargestellt sind, schlechterdings nicht wahr seyn können. Zuvörderst müssen wir, wenn wir nur irgend etwas Wahrscheinlichkeit erhalten wollen, das Vorhersagen und Bewirken dieser Wunder durch Mose, und das Aufhören derselben auf seine Fürbitte aufgeben, aber auch somit die Relation gänzlich aufgeben: denn daß Mose durch göttliche Kraft diese Wunder bewirkt habe, um den Pharao zur Entlassung der Israeliten zu bewegen, darauf ruht ja die ganze Erzählung, und wir vernichten sie ganz, wenn wir jenes wegnehmen. Dieses Ueberschreiten der Relation müssen wir unserer Ansicht nach als gänzlich unhistorisch und unstatthaft erkennen, und somit wäre schon entschieden, daß diese Relation gar nicht in das Gebiet der Geschichte gehört; allein wir wollen jenen falschen Weg verfolgen, um zu sehen, daß man demungeachtet zu keinen brauchbaren

Resultaten gelangt. Man nimmt an, jene Landplagen seien von Mose nur benutzt worden, um Pharao dadurch zu schrecken. Zuvörderst müssen wir manches von der Darstellung unserer Relation abziehen. Es ist unwahrscheinlich, daß das Land Gosen von allen diesen Plagen verschont blieb — ein solcher Zufall wäre in der That ein Wunder gewesen. Ganz unglaublich ist aber das Sterben aller Erstgebohrnen; diese Plage ist offenbar durch mythische Dichtung mit der Erwählung der Leviten statt aller Erstgebohrnen in Zusammenhang gesetzt. Und wenn wir denn nun fertig sind mit Abziehen, Mildern und Modificiren, so bleibt noch immer Unwahrscheinlichkeit genug übrig. Die Aufeinanderfolge aller dieser Landplagen wäre in der That wunderbar und höchst bedeutend gewesen. Sagt man, einige davon seien in Aegypten einheimisch und will man vielleicht auch hier mildern: so verwirft man alles; denn auffallend und ungewöhnlich mußten sie seyn, sonst könnten sie nicht als Prodigien angesehen werden. Auch mußten sie in kurzer Zeit auf einander folgen, wenn sie Aufsehen machen und schrecken sollten.

Die ersten drei Wunder, die, wie der Erzähler selbst zu verstehen giebt, nichts als Kunststücke gewesen seyn mögen, zeigen durch ihre Entstellung,

wie der Erzähler (als Dichter) oder die Tradition mit den übrigen verfahren hat. Diese Kunststücke, besonders das zweite und dritte, können wir nicht enträthseln; bekennen wir also, daß auch das Ganze ein Räthsel bleibt, daß es nichts als eine mythische Erzählung ist, die gar nicht in das Gebiet der Geschichte zu ziehen ist. Mag es seyn, daß etwas Wahres zu Grunde liegt; aber dieses Wahre ist mit einer solchen Freiheit und Phantasie behandelt, und lediglich mit einem dichterischen Zweck, daß es für uns gleich viel seyn muß, ob etwas Wahres zu Grunde liegt oder nicht. Ein Dichter erzählt, und ihm ist nicht um die Wahrheit zu thun, sondern gerade um das Wunderbare, Staunen erregende; er will die Macht Jehovahs zeigen und die Sorge desselben für sein Volk.

Cap. 11. 12.

Auch hier finden sich verschiedene Fragmente vereinigt. Es ist wohl kaum ein Zweifel mehr übrig, daß die in die Rede Moses an Pharao eingeschobenen, so allen Zusammenhang unterbrechenden V. 1 — 3. eben eingeschoben seien aus einer andern Relation. Auch V. 9. 10. sind nur lose angereiht. Cap. 12, 1 — 42. fügt sich weder an das Vorige genau (ja der Anfang: „Und Jehovah

sprach zu Mose und Aaron im Lande Aegypten," trennt es davon), noch stimmt es mit dem Folgenden zusammen, V. 43 — 49. und 50. 51. scheinen fremdartige Stücke*). Die Stiftungsgeschichte des Passahfestes Cap. 12, 1 — 28. haben wir schon früher **) für eine mythische Fiktion erkannt, aus Gründen, die noch nicht widerlegt sind. Es gehört in den Plan der Elohimurkunde, den Ursprung der heiligen Gesetze geschichtlich zu deduciren, und zwar that es unser Dichter immer nach subjektiven Combinationen, nicht auf ächt historischem Wege. Wahrscheinlich hatte er auch die Deduction des Passahs gegeben, die sodann ein späterer Dichter (oder dichtender Rechtslehrer) in nachahmender Manier umbildete. Das Original dieser Mythe ist leider verloren gegangen, so wie die Spuren der Urkunde Elohim bald ganz vor uns verschwinden: der Sammler gab vielleicht der ausgebildetern Nachahmung den Vorzug. — Es scheint, als müßte man dieses Stück nur bis V. 28. setzen, weil V. 34. 39. in Widerspruch mit V. 8.

*) Vergl. Vater a. a. O. S. 31 f., der dieß alles geprüft und anerkannt hat.

**) Bdch. I. S. 293—296. Die Vermuthungen über die wahrscheinliche Entstehung dieses Festes gehören nicht hieher.

zu stehen scheint, und überhaupt mit der ganzen Stiftungsgeschichte, nach welcher das Essen des ungesäuerten Brodes als ein vorher gesetzlich befohlner Ritus, nach den letztern Notizen aber als durch die Eile des Aufbruchs veranlaßt dargestellt wird. Allein so wie die ganze Stiftung des Festes und auch dieser Ritus der Geschichte und andern im Pentateuch enthaltenen Ansichten von der Entstehung und Bedeutung desselben (Deuteron. 16, 3.) widerspricht, und so wie überhaupt die ganze Erzählung schwankend ist, indem das Fest bald als eine augenblickliche Einrichtung, bald als ein Denkmahl für die Zukunft vorgestellt ist: so konnte sich auch der Erzähler selbst widersprechen, und V. 34. 39. die ächt historische Veranlassung des Essens der ungesäuerten Brodte nachbringen, nachdem er vorher die juridisch-mythische gegeben hatte. Noch ist zu bemerken, daß diese Fiktion auch eine etymologische Tendenz hat, den Namen Passah zu erklären (V. 13. 23. 27.) — ein Umstand, der uns die Glaubwürdigkeit derselben noch verdächtiger machen muß. Schade, daß wir die eigentliche Bedeutung von Passah und auch von dem in diesem Stück gebrauchten Verbum nicht genau bestimmen können *).

---

*) Vergl. Vater a. a. O. S. 36 ff.

V. 43 — 49. ist ein gesetzliches Fragment, nähere Bestimmungen über das Passah und besonders über die Subjekte desselben enthaltend, das der Verfasser Mose zugeschrieben und der Sammler hieher setzte, das wir aber nicht anstehen werden für nicht mosaisch zu erkennen, theils weil die Stiftung des Passahs in dieser Zeit und überhaupt durch Mose problematisch ist, theils weil sich die darin enthaltenen Bestimmungen offenbar auf den Aufenthalt im Lande Canaan beziehen, wie schon die Ausdrücke תושב und besonders אזרח הארץ beweisen.

Cap. 13.

Abermals eine juridische Mythe über das Passah und die Heiligkeit der Erstgeburt. Sie kann nicht von dem Verfasser der vorigen seyn, denn die Stiftung des Passahs scheint hier nur für die Zukunft gegeben zu seyn, als eines Festes zum Andenken an den Auszug. „Wenn sie in das verheißne Land gekommen seien, so sollten sie diesen Gebrauch feiern, zum Andenken" (V. 8 — 10.). Dieser Verfasser scheint nichts von jenem Zweck des ersten Passahs als eines Sicherungsmittels gegen die Pest gewußt zu haben, wodurch sogleich jene Fiktion als eine solche erscheint. — Auch diese Darstellung der Stiftung des Passahs hat keinen historischen

Werth: beide heben sich gegenseitig auf und verrathen sich als Dichtungen; auch ist es unwahrscheinlich, daß Mose am Tage des Auszugs selbst das Gesetz der Passahfeier gegeben haben sollte. „Heute seid ihr ausgegangen im Mond Abib." — Was nun die Heiligung der Erstgeburt betrifft, in Bezug auf das Sterben aller Erstgebohrnen in Aegypten, mit welcher die nachherige Erwählung des Stammes Levi zusammenhängt: so ist sie eben so wie jene wunderbare Plage als Mythe zu betrachten. Das Gesetz selbst ist bekannt, nach welchem die Erstgebohrnen sowohl der Menschen als des Viehes dem Jehovah heilig waren; aber Ursprung und Bedeutung desselben mag eine andere seyn. Die Erstgebohrnen der Familien waren in der vormosaischen Periode als künftige Hausväter und Priester (denn dieß war eins vor dem Levitischen Priesterthum) dem Jehovah heilig, und nach der Analogie waren auch die Erstlinge der Thiere als solche schon zu Opferthieren bestimmt. Aber das Sterben der Erstgeburt in Aegypten ist erst durch die spätere Mythe mit dieser Sitte in Zusammenhang gesetzt. Wie die Combination entstanden, kann ich nicht bestimmen.

Wir haben nunmehr für die Gattung der juridischen Mythen Beispiele genug von erwiesen falschen, um den historischen Werth dieser Gattung,

die von nun an die häufigste und wichtigste ist, im Ganzen zu bestimmen. Alle gesetzliche Stücke des Pentateuchs haben nach diesen Erfahrungen die Präsumtion gegen sich; dadurch daß ein Gesetz dem Mose zugeschrieben und in seine Zeit verlegt ist, haben wir keine Gewähr für dessen Aechtheit; wir wissen, daß es eine eigne Dichtungsart wär, die Gesetze in die Urwelt und besonders auf Mose zurück zutragen: wer bürgt uns nun dafür, daß die folgenden rechtsgeschichtlichen Berichte nicht ebenfalls in diese Classe gehören? Es braucht nur noch wenige innere Gründe gegen die Aechtheit solcher Gesetze, um sie gänzlich zu verwerfen, da hingegen diejenigen, welche ihre Aechtheit retten wollten, einen schwerern Beweis zu führen hätten, weil sie auch noch jene Präsumtion aufwiegen müßten.

Die folgenden gesetzlichen Notizen sind aller Wahrscheinlichkeit nach von mehrern Verfassern; es wäre also möglich, daß nicht Alle juridisch-mythisch gearbeitet hätten, sondern auch historisch, nach gründlicher Forschung; allein dieß müßte jedesmal bewiesen werden. Der Pentateuch ist uns auch als Ganzes gegeben, als das Werk des Sammlers: dieser hat nun (wie wir gesehen) mythisch gesetzliche Stücke aufgenommen; sollten sich wirklich historische Stücke unter die folgenden eingemischt haben, so

hat er sie jenen gleichgesetzt und nicht von ihnen unterschieden: wie wollen wir sie nun unterscheiden? Wir sind (falls nicht besondere Gründe eintreten) demnach durch die Gesetze der Hermeneutik gehalten, alle gesetzliche Stücke mythisch zu nehmen; und sollten wir wirklich manche Stücke mit Unrecht so nehmen, nach ihrem ursprünglichen Sinn, so thun wir dieß ohne unsere Schuld; so lange wir nicht in Stand gesetzt sind, das Einzelne in seiner besondern ursprünglichen Eigenthümlichkeit zu verstehen, so müssen wir es in dem Sinn des Ganzen nehmen, zu dem es jetzt gehört.

Jetzt ehe wir weiter gehen, was wissen wir denn nun über den Auszug der Israeliten, über diesen so wichtigen Wendepunkt ihrer Geschichte? Ich antworte: Nichts. Wir mußten die Darstellung von den zehn Landplagen und besonders von der letzten des Sterbens aller Erstgeburt als mythisch verwerfen; die wahre Gestalt derselben ist vor uns verborgen, sie sind aber die bewirkenden Ursachen des Auszugs: wir wissen also über diesen eigentlich nichts. Das eigentlich geschichtliche Denkmahl, das uns über dieses Faktum gegeben ist, ist bloß das Passahfest; an diesem hat sich die Tradition erhalten, und es ist offenbar, daß unsere Relation bloß auf der Bedeutung und Beziehung desselben fußet,

nicht bloß die Stiftungsgeschichte desselben Cap. 12, 1 — 28., sondern auch die eigentliche Erzählung vom Auszug V. 29 — 42., wie die auf das Passah hinweisenden Verse 34. 39. 42. beweisen. Was nun das Passah über die Art des Auszugs aussagt, ist bloß dieß, daß er in Eile geschah (nach dem Ritus des ungesäuerten Brodes); das Weitere aber, daß die Aegypter, durch die letzte Plage bestürzt gemacht, die Israeliten selbst fortgetrieben (wovon das Passah nichts aussagt): dieß ist nicht beurkundet. Man sage nicht, daß wenn schon das Sterben aller Erstgeburt nicht anzunehmen sei, doch irgend etwas ähnliches, vielleicht eine Pest, die unter andern auch den Erstgebohrnen Pharaos wegraffte (woraus die Dichtung von dem Sterben aller Erstgebohrnen geflossen seyn könne) zum Grunde liege: denn verwerfen wir die Relation einmal, so können wir sie gar nicht mehr benutzen. Worauf fußen wir mit diesen mildernden Vermuthungen?

Ohnedieß ist dieser übereilte Auszug eines ganzen Volkes in Einer Nacht, so wie er hier dargestellt ist, unmöglich. Man denke, wie viel Vorkehrungen schon dazu gehören, ein neueres disciplinirtes Heer in Bewegung zu setzen! Und hier soll eine ganze Nation von 600000 Mann (ohne die Kinder und Weiber) mit ihrer Habe und ihrem Vieh in Ei-

ner Nacht unvorbereitet aufgebrochen und fortgezogen seyn! Hier werden wir auf den Zweifel geleitet, daß die angegebene Zahl des Volks entweder zu groß sei, oder daß nicht die ganze Nation in Aegypten gesessen und in jener Nacht aufgebrochen, sondern daß ein Theil derselben schon in Arabien gewesen (jener in der Chronik enthaltnen Spur nach), und daß jener Auszug nur von dem einen in Aegypten ansässigen Theil zu verstehen sei, wie denn auch nach der Erzählung der Auszug aus Ramses geschieht (Cap. 12, 37.), in welcher Stadt allein die ganze Nation nicht wohnen konnte. Mit dieser Annahme heben wir zugleich einen großen Theil der Unwahrscheinlichkeit und Schwierigkeit des Durchgangs durch das rothe Meer. Allein diese Annahme, so wahrscheinlich sie ist, ist nicht nur in unserer Relation nicht begründet, sondern ihr auch entgegengesetzt, und hebt sie ganz auf: denn nach ihr zieht die ganze Nation aus Aegypten aus. Auch widerspricht jene Annahme der überall vorkommenden Ansicht von dem Aufenthalt der Nation in Aegypten, von der Sklaverei, die sie daselbst erduldet. Wäre es nur ein Theil der Nation gewesen, der in Aegypten saß, so wäre diese durchgängige Beziehung falsch und einseitig. — Wäre jene Annahme wahr, so müßten wir bekennen, daß es keine mangelhaftere,

verwerflichere Relation geben könne, als die unsrige, die einen so wichtigen Umstand, gleichsam die Kehrseite der ganzen Geschichte des Auszugs, verhüllt gelassen hat. — Wollen wir den Ausweg wählen, daß die Zahl des Volkes zu hoch angegeben sei, so vernichten wir die Mosaische Relation nicht bloß in dieser Angabe, sondern auch in der der andern Zählungen im 4 B., wo wir ungefähr auf gleiche Zahlen treffen. Sobann setzen wir die Zahl so gering als möglich (ein ziemlich starkes Heer müssen wir immer annehmen), so bleibt doch die Schwierigkeit dieses raschen Auszugs immer ungehoben, so wie auch die des Durchgangs durch das rothe Meer. — Wir mögen einen Weg einschlagen, welchen wir wollen, so müssen wir die vorhandne Relation verlassen und uns in das unsichere Gebiet unbegründeter mehr oder weniger willkührlicher Vermuthungen begeben *).

Wir behaupten unsern Standpunkt, von welchem aus wir alles als Mythe betrachten, so wie es uns gegeben ist. — Wir würden den Sinn der (poetischen) Relation verletzen, wenn wir wahre Geschichte darin suchten, und zugleich gegen die Ge-

*) Vergl. Bauer a. a. O. S. 267 ff., der ein Beispiel giebt, wie man es nicht machen soll.

setze der Geschichte sündigen, wenn wir jenseit der Relation eine Forschung anstellten.

Cap. 13, 17—19.

Dieses Capitel gehört zur Urkunde Elohim, wie man besonders aus der Beziehung auf Gen. 50, 24 f. (auf den Befehl Josephs, seine Gebeine mit nach Canaan zu nehmen) ersieht, und ist wahrscheinlich gerade um dieser Notiz willen hier aufgenommen.

V. 21. 22.

Die Frage über die Wolken- und Feuersäule ist eine doppelte. Die erste ist die hermeneutische, was sich der Erzähler darunter gedacht. Und da ist kein Zweifel, daß er sich nicht die wirkliche Gegenwart Jehovahs in derselben gedacht habe. Sind die Worte nicht deutlich, daß Jehovah vor dem Volke hergezogen sei, daß er ihm den rechten Weg gewiesen? Und so haben wir wieder eine Mythe. Die zweite Frage, was den Erzähler zu dieser Dichtung veranlaßt habe, (welche Frage wir bisher gewöhnlich abweisen mußten, weil sie nicht beantwortet werden konnte), haben unsere neuern Exegeten einmal mit Glück beantwortet. Im Orient ist es Sitte, vor den Zügen der Karavanen

und Heere in eisernen Behältern auf Stangen Feuer herzutragen, welches des Tages durch den Rauch und des Nachts durch das Licht zum Leitzeichen dient *).

Die Aehnlichkeit ist so treffend, daß man nichts dagegen haben kann, wenn man sagt, Mose möge ebenfalls ein solches Feuerzeichen vor dem Heere haben vorantragen lassen, woraus sich diese Mythe gebildet. Aber eines Theils muß man sich hüten, diese natürliche Vorstellung unserm Erzähler unterzuschieben, da er offenbar eine mythische giebt. Ob er neben dieser auch noch an jene dachte und also die Mythe selbst dichtete, können wir nicht wissen; wir wissen nur, was er sagt, nicht was sonst in seiner Seele vorging. Man kann sehr wohl denken, daß er diese Mythe schon gebildet vorfand und als solche ohne weiteres annahm. Auch wollen andere Darstellungen derselben nicht ungezwungen mit jener natürlichen Vorstellung übereintreffen. Als Cap. 40, 34 f. „Und es bedeckte eine Wolke die Hütte der Versammlung und die Herrlichkeit Jehovahs erfüllete die Wohnung. Und Mose konnte nicht in die

*) Vergl. Curt. V. 2. Harmars Beobachtungen Th. 1. S. 436 — 38. J. E. Fabers Archäologie S. 232 ff.

Hütte der Versammlung gehen, weil die Wolke darauf ruhete und die Herrlichkeit Jehovahs die Wohnung füllete." Hier ist die natürliche Anstalt des Feuerzeichens gänzlich aus ihren Schranken getreten und, so zu sagen, Mosen über den Kopf gewachsen; er kann davor nicht in das Heiligthum gehen. Hatten vielleicht die Unterhalter des Feuers aus Versehen zu viel Feuermaterialien hinzugethan, oder war es mit Fleiß geschehen, um dem Volke einen frommen Betrug zu spielen? Wir kommen so auf Ungereimtheiten. Erkennen wir, daß die Wolken- und Feuersäule ein mythischer Stoff ist, den die Poesie mit Freiheit nach ihrem Bedürfniß behandelte. Dieß wird durch eine Parallelstelle zur Gewißheit erhoben. 1 Könige 8, 10. erfüllt ebenfalls eine Wolke den eingeweihten Tempel. Hier gab es nun kein Feuerzeichen; hier ist also reine Mythe. Man kann sagen, diese Mythe sei nur eine spätere Nachahmung von jener und erst in dieser Nachahmung sei sie so ganz in die Dichtung herübergezogen. Die spätern Nachahmer vergaßen die ursprüngliche Bedeutung und Beziehung, und nahmen bloß den wunderbaren Sinn. Allein woher wissen wir denn, daß nicht auch unser Dichter den ursprünglichen Sinn schon verloren hatte, zumal da das natürliche

Feuerzeichen nicht zu der das Heiligthum erfüllenden Wolke passen will*)?

Andern Theils hüte man sich, von der Darstellung der Mythe etwas auf das ursprüngliche Faktum zurückzutragen, das wir nicht kennen, sondern nur vermuthen können, nach jener Parallele mit der Sitte der Karavanen. Hr. Eichhorn giebt dem Feuerzeichen eine religiös symbolische Bedeutung, als habe man im Feuer Jehovah verehrt**). Daß der Dichter den Jehovah in der Wolkensäule wohnen läßt, bringt nicht mit sich, daß die damaligen Israeliten in derselben ein Symbol der Gottheit angeschaut. Wir haben davon sonst keine Spur, und Hr. Eichhorn hat wohl nicht bedacht, welch ein fremdartiges Element er dadurch in die Mosaische Religion setzt. Indessen bin ich derjenige nicht, der die

*) So kommen wir auch in andern Stellen mit jenem Leitzeichen nicht aus. Cap. 33, 9. „Und wenn Mose zum Zelte kam, so stieg die Wolkensäule hernieder und stand in des Zeltes Thüre, und redete mit Mose.“ Wie paßt das „Herniedersteigen“ und das „Reden“ auf jenes Feuerzeichen? Hier können wir nur an die unmittelbare Gegenwart Jehovahs denken. So auch 4 Mose 12, 5.

**) Allgem. Bibliothek Th. 1. S. 74 f.

die von allem Beischmack von Idololatrie entfernte Reinheit der Mosaischen Religion vertheidigen möchte; nur erkenne man, daß man mit solchen Annahmen die ganze Mosaische Relation ihrem Geiste nach vernichtet, indem sie den reinsten Jehovah-Dienst in Moses Zeit verlegt.

Cap. 14.

Durchgang durch das rothe Meer.

Es muß uns zuvörderst darum zu thun seyn, die reine Vorstellung des Erzählers ohne alle Beziehung auf die Geschichte aufzufassen. Jehovah befiehlt Mose, sich gegen das Meer zu wenden, damit Pharao, verleitet werde ihnen nachzujagen. — Dieß geschieht. Als die Aegypter nahe kommen, fürchten sich die Israeliten; aber Mose spricht ihnen Muth zu: „Jehovah werde ihnen helfen und für sie streiten." Und Jehovah spricht zu ihm: „er solle seinen Stab aufheben über das Meer und es von einander theilen, damit die Kinder Israel trocken hindurch gingen; er wolle aber Pharao Muth machen, ihnen nachzujagen, und wolle ihnen zeigen, daß er Jehovah sei." — Alles ist also vorhergesagt, veranstaltet und unmittelbare Verfügung Jehovahs. „Und es erhob sich der Engel Jehovahs,

der vor dem Heer herzog, und ging hinter sie, und die Wolkensäule erhob sich von ihrem Angesicht, und trat hinter sie und kam zwischen das Heer der Aegypter und zwischen das Heer Israel, und sie war eine finstere Wolke und erleuchtete die Nacht, und sie kamen nicht zusammen diese zu jenen die ganze Nacht. Und Mose reckte seine Hand aus über das Meer, und Jehovah trieb das Meer weg durch einen starken Ostwind die ganze Nacht, und die Gewässer theileten sich von einander, und die Kinder Israel gingen hinein in das Meer auf dem Trockenen, und die Gewässer waren ihnen wie Mauern zur Rechten und Linken." Die Aegypter folgen. „Und es geschah zur Morgenwache und es schauete Jehovah gegen das Heer der Aegypter in der Wolken- und Feuersäule, und schreckte das Heer der Aegypter und stieß die Räder von ihren Wägen, und machte ihren Zug mühselig und die Aegypter sprachen: lasset uns fliehen vor Israel, denn Jehovah streitet für sie gegen Aegypten." Und nun reckt Mose seine Hand wieder aus und das Gewässer kömmt wieder, und bedeckt die Aegypter.

Dem Erzähler ist also der Durchgang ein reines Wunder. Auf Moses Ausrecken des Stabes weicht das Wasser und kömmt wieder; das Gewässer

theilt sich und steht den Durchziehenden als Mauer zur Rechten und Linken *).

Zwar läßt der Erzähler ein natürliches Mittel wirken, einen Wind, dessen Wirkung eigentlich das Wunder des sich theilenden und zu Mauern anhäufenden Wassers aufhebt; allein dieß zeugt nur von der Impräcision des Erzählers und darf uns nicht bestimmen, die letztere wundervolle Vorstellung aufzugeben. So ist auch das Rückkehren des Wassers bloß und allein die Wirkung des aufgehobenen Stabes Moses.

Wenn man nun daran geht, diese Begebenheit natürlich zu erklären, wenn man Ebbe und Fluth zu Hülfe nimmt, wenn man Beispiele von ähnlichen Durchgängen vergleicht, wenn man einen schickli-

*) Die Erklärung, daß חומה nicht die Erhebung des Wassers gleich einer Mauer, sondern den Schutz bedeute, den den Durchziehenden das Meer zur Rechten und das in Vertiefungen stehen gebliebene Wasser zur Linken geleistet (S. Rosenmüller Schol. in V. T. Th. 1. S. 487.), ist ein unglücklicher Versuch, das Wunder aus dem Text wegzubringen, und steht entgegen der Parallelstelle Cap. 15, 8. „Die Fluthen standen wie Haufen נד und der (unserer Mythe nachgebildeten) Darstellung des Durchgangs durch den Jordan. Jos. 3, 13. 16. S. Vater a. a. O. S. 53 f.

chen Ort des Durchgangs aussucht, wo die wenigsten Schwierigkeiten eintreten, und wenn man wohl gar, um die Sache noch leichter zu haben, einen Theil der Israeliten um den Arabischen Meerbusen herumziehen oder schon vorher in Arabien versammelt seyn läßt: so läßt man ja ganz die Relation bei Seite liegen und greift in die Luft nach bloßen Möglichkeiten. Daß nichts unmögliches geschehen sei, wissen wir ohne alle diese Versuche; daß die vorliegende Mythe einen geschichtlichen Ursprung habe, läßt sich ebenfalls glauben; aber das Faktum bringen wir nie heraus in seinen genauern Details *): wozu nützen nun jene Untersuchungen? Vielleicht um die Wahrheit der biblischen Erzählungen zu retten? Aber die Unwahrheit derselben kömmt ja dadurch nur noch mehr an Tag **).

*) Weil das Besondere in der Geschichte nie errathen werden kann, da es immer zufällig ist, und weil das gegenwärtige Locale ein ganz anderes ist, als das zu Moses Zeit.

**) Nach der neuesten Erklärung van Hrn. Ritter, (Henke N. Magazin für Religionsphilosoph. rc. B. IV. St. 2.) die allerdings die wenigsten Schwierigkeiten übrig läßt, sind die Israeliten eigentlich nicht durch den Arabischen Meerbusen, sondern an demselben weggezogen zur Zeit der Ebbe, und die Aegyptier sind von der unerwartet

Versucht man aber in unserer Relation selbst Spuren des ursprünglichen Faktums zu finden, so sündigt man ganz gegen die Gesetze der Auslegung und fällt in Ungereimtheiten. Die Geschichte der Auslegung dieses Stücks würde mannigfaltige Beispiele an die Hand geben. Die wahre Auslegung hat endlich gesiegt, und man erkennt, daß die Darstellung des Erzählers nichts weniger als natürlich sei (s. Vater); allein in einem Punkt der Erzählung scheint sich die natürliche Ansicht noch behaupten zu wollen. V. 19. erhebt sich die Wolkensäule hinter das Heer und steht so zwischen den Israeliten und Aegyptiern. Man sagt nun, dieß möge ein Stratagem gewesen seyn, um die Aegypter glauben zu machen, daß die Israeliten sich ihnen entgegenstellten, während sie sich durch das Meer zogen; und den Zusatz: „und sie kamen nicht zu einander diese zu jenen," nimmt man für unabhängig von jener Veranstaltung. Ich halte aber dafür, daß dieß die Fol-

---

zurückströmenden, das Ufer bedeckenden Fluth ersäuft worden. Dieses weitere Heraustreten der Fluth geschieht zur Zeit der Südwinde, zu welcher Zeit auch der Durchgang der Israeliten nach der Tradition geschehen seyn soll; aber dann weiß ich nicht, was wir mit dem Ostwinde unserer Relation machen?

ge sei von dem Zurücktreten der Wolkensäule (wie man es gewöhnlich genommen).

Von Seiten der Sprache ist nichts dagegen zu sagen, die Folgen und Wirkungen werden gewöhnlich mit einem bloßen und nachgebracht; und der Sinn und Geist der ganzen Erzählung fodert auch hier ein Wunder. Es ist inconsequent, in einer ganz wundervollen Erzählung, die der Naturansicht ganz widerspricht, doch noch kleine natürliche Details finden zu wollen, wie hier die Veranstaltung des Zurücktragens des Feuerzeichens. Dem Erzähler ist übrigens die Wolkensäule nichts weiter als der Engel Jehovahs: er kann also bei der Veränderung des Standorts derselben nicht an jene stratagematische Absicht gedacht haben (sonst wäre ja der Engel Jehovahs die Maschine Moses): welche Absicht hatte sie ihm nun? Nehmen wir das Nichtzusammenkommen beider Heere getrennt, so erhalten wir gar keinen Zweck; und die Bemerkung steht ganz müßig da. Bleiben wir aber bei der alten Erklärung, so erhalten wir die schickliche wunderbare Vorstellung, daß die Wolkensäule durch göttliche Kraft die Aegyptier von dem Heere der Israeliten entfernt gehalten. — So müssen wir uns auch bei V. 24., wo Jehovah um die Zeit der Morgenwache aus der Feuersäule auf die Aegyptier blickt und sie verwirrt,

enthalten, an das natürliche Feuerzeichen zu denken, etwa so, daß es nichts weiter heiße, als: um die Morgenwache waren die Aegypter im Meere, sie kamen (durch das Locale) in Verwirrung, und man schrieb es Jehovah zu. Der Erzähler will so nicht sagen. Ob aber in der wirklichen Geschichte dem etwas ähnliches gewesen sei, ist sehr zweifelhaft, sobald wir die wundervolle Darstellung unsers Erzählers von dem Durchgang durch das Meer mit der möglichen Gestalt der Sache vergleichen, und daraus ersehen, wie ganz unhistorisch er verfuhr. Es ist gar nicht unwahrscheinlich, daß diese Verwirrung der Aegypter weiter nichts als eine Dichtung unsers Erzählers ist. Daß Jehovah das Heer der Feinde in Unordnung bringt, ist sehr gewöhnlich in den Hebräischen Geschichtserzählungen; und dann ist die Frage, ob die Israeliten, in dem eiligen Rückzug begriffen, die verfolgenden Feinde beobachten und ihre Verwirrung bemerken konnten? — Man hüte sich doch ja, in den Fehler zu fallen, zwei Sinne anzunehmen, einen poetischen und einen prosaischen. Unsere Erzählung hat nur Einen, einen poetischen.

Cap. 15.

Da wir nicht mehr die Aechtheit des Pentateuchs, auch nicht in einzelnen Theilen, zu verthei-

digen haben, so werden wir nicht anstehen, diesen Lobgesang Moses für das Werk eines spätern Psalmisten zu halten, aus folgenden Gründen: 1) Er ist zu lang für ein Impromptu. Dieß müßte er wohl gewesen seyn, wenn er sollte gesungen worden seyn. Besonders aber ist er zu lang und zu künstlich für damalige Zeiten und für den Zweck eines Volksliedes. Otmars Vermuthung ist nicht unscheinbar, daß bloß der erste Vers, der auch V. 21. wiederholt ist, das ursprüngliche Lied seyn möge. Die Poesie ist nicht einfacher und unkünstlicher als die der Psalmen: sollte aber schon zu Moses Zeit eine Dichtungsart möglich gewesen seyn, für deren Urheber die Tradition den spätern David ausgiebt! Sollte ein Abstand von 500 Jahren keinen Unterschied, keine Fortschreitung fodern? Der Sprache, als solcher nicht zu gedenken. 2) Es liegen darin Ansichten eines spätern Dichters. Die Vorstellung von Aufthürmung der Wasserfluthen V. 8. konnte auch der begeistertste Dichter am Arabischen Meerbusen nicht geben. Die Dichtung kann zwar die Phantasie erheben, aber nicht dadurch, daß sie den Sinnen und der offenbaren Wirklichkeit widerspricht. In V. 17. liegt wohl für jeden Unbefangenen eine Beziehung auf den Berg Zion (מקדש und מכון לשבתך); an den Berg Sinai zu denken ist nur eine Noth-

hülfe. Wußte denn Mose und das Volk schon, daß Jehovah daselbst die Gesetze geben würde? auch kam das Volk bis zum Sinai nicht mit den vorher genannten Völkern in Berührung. Uebrigens hat sich der Dichter vergessen, indem er in diesen letzten Versen von den Israeliten in der dritten Person spricht *). V. 19 hält Vater mit Recht für einen prosaischen Anhang des ehemals abgesondert für sich bestandenen Liedes.

V. 23.

Eine etymologische Mythe über den Ort Marah. Es stände nichts dagegen zu glauben, daß dieser Name von dem bittern Wasser abstamme, welches die Israeliten daselbst fanden, hätten wir nicht schon zu viel falsche etymologische Mythen gehabt, und wüßten wir daraus nicht, daß Namen die Quelle von Geschichten, nicht die Geschichten Ursache der Namen waren. Daß diese Namensdeduktion wahrscheinlicher ist als andere, kann uns nicht bestimmen, sie für wahr zu halten.

---

*) Vergl. Vater a. a. O. S. 57. 58. 63.

Cap. 16.

Spendung des Manna und der Wachteln.

„Das Manna ist ein natürliches Produkt verschiedener Bäume und Stauden des Orients, das auch eßbar ist; auch wissen wir, daß es nichts ungewöhnliches ist, daß sich in jenen Gegenden ganze Schwärme von Wachteln und andern Vögeln niederlassen, die man mit Händen greifen kann *); aber dies hilft uns nur, daß wir die Veranlassung dieser Mythe bestimmen können; an Gehalt und Glaubwürdigkeit gewinnt sie dadurch nichts, vielmehr sehen wir daraus, wie weit sie von der Wahrheit abgeht.

1) Das Manna wird angekündigt nicht als ein gewöhnliches von jedem selbst zu entdeckendes Naturprodukt, sondern als ein von Jehovah zur Zeit der Noth gemachtes Geschenk: „am Morgen sollt ihr Brod genug haben;" und die Erscheinung der Wachteln, die nur zufällig seyn konnte, wird bestimmt vorhergesagt. Die Herrlichkeit Jehovahs erscheint in einer Wolke, zur Bekräftigung und

*) Ueber beide Naturphänomene vergl. Rosenmüller Schol. Th. 1. S. 500 f. und 504 f. und Vater a. a. O. S. 66 ff.

Wiederholung des von Mose gegebenen Versprechens. 2) Dieß könnte man als Einkleidung eines sonst geschichtlichen Faktums noch hingehen lassen (wiewohl schon mit dieser Einkleidung die Erzählung in das Gebiet der Poesie gesetzt ist); aber auch reell hat die Mythe das Faktum umgebildet. Das bis an den andern Morgen übrig gelassene Manna wird stinkend (V. 20.), nur das für den Sabbath aufgehobene nicht (V. 24.) *), und am Sabbath giebt es sogar keines. Auch V. 17. 18. muß man meines Dafürhaltens wunderbar erklären, so daß jeder, er mochte viel oder wenig sammeln, doch so viel gesammelt hatte, als er brauchte **).

*) Eichhorn (Biblioth. der bibl. Litteratur, B. 1. S. 79.) hilft dem Wunder so ab, daß er V. 20. עד בקר auf mehrere Morgen übersetzt, und V. 24. עד הבקר über Nacht. Zu solchen Willkührlichkeiten muß eine Exegese schreiten, die sich von der Sucht, die Wunder aus dem Text wegerklären zu wollen, leiten läßt.

**) Man hat nämlich die Erklärung gegeben, daß man gemeinschaftlich gesammelt und dann getheilt habe, (wodurch aber immer ein Wunder heraus kömmt; wenn nämlich jeder, er mochte gesammelt haben so viel er wollte, doch seinen Bedarf erhielt, wie kam man dann im Ganzen aus?). Dagegen sprechen aber die Worte: „ein

3) Wir haben hier wieder eine falsche Etymologie. Der Name des Manna wird gezwungen abgeleitet von dem Fragpronomen מן aus dem Chaldäischen Dialect *). Dieß zeigt, wie unhistorisch der Verf. verfuhr. 4) Die dichterische Behandlung dieser Erzählung wird dadurch recht offenbar, daß wir von der Spendung der Wachteln noch eine andere Mythe haben, die diese erste Spendung der Wachteln ganz aufhebt. 4 Mos. 2. ist das Volk des Mannas überdrüssig (das übrigens nochmals genau beschrieben wird, als wäre noch gar nichts davon gesagt V. 7—9.) und verlangt Fleisch. Mose ist darüber in großer Verlegenheit, und als ihm Jehovah verspricht, dem Volke Fleisch zu geben, so zweifelt er an der Möglichkeit. „Soll man Schaafe und Rinder schlachten, daß es ihnen genug sei? Oder soll man alle Fische des Meeres zusammenbringen, daß es ihnen genug sei?" Wären schon

---

jeder hatte gesammelt nach seinem Bedarf." Nach dieser Erklärung müßte es heißen: er erhielt. Uebrigens ist die Präsumtion da, daß der Erzähler ein Wunder erzählen wolle, nach dem ganzen Geist. Vergl. Vater a. a. O. S. 70 u. Rosenmüller a. a. O. S. 507.

*) Vergl. Vater a. a. O. S. 70.

einmal Wachteln da gewesen, so konnte Mose nicht so den Zweifler machen, und Jehovah hätte nicht antworten müssen: „Ist denn die Hand Jehovahs verkürzt?“ sondern er hätte sich bloß auf das frühere Wunder zu berufen gebraucht.

Zwei verschiedene Erzähler behandelten jeder auf seine Weise die Tradition, daß die Israeliten in der Wüste sich (zuweilen) von Manna und Wachteln ernährt hatten. Diese Tradition, und in der größten Unbestimmtheit, ist auch das Einzige, was uns von diesen Erzählungen für die Geschichte übrig bleibt. Wir wissen nicht, wie oft diese außerordentlichen Nahrungsmittel gebraucht werden konnten. Und wenn wir nun untersuchen wollten, von was überhaupt die Israeliten in der Wüste gelebt, ob von der Viehzucht, und wie ein so großes Heer mit seinen Heerden neben einander bestehen konnte, ob sie sich vielleicht in der Wüste ausbreiteten, wie sie aber dann doch mit einander in Verbindung blieben? — so werden wir von einer Frage auf die andere getrieben und können keine beantworten. Nach der ganzen Mosaischen Relation scheint das Heer immer bei einander geblieben zu seyn. Dieß ist undenkbar, weil sie sich einander aufgerieben hätten; aber nicht auszumachen ist, auf welche Art sich die einzelnen Horden zerstreuten und doch mit einander

in Zusammenhang blieben. Bekennen wir, daß wir über alle diese Fragen nichts geschichtlich wissen können. Die Mosaischen Erzähler hatten nicht das ökonomische Interesse unserer Bibelforscher, um Aufschlüsse über den Unterhalt der Israeliten in der Wüste zu geben. Ihnen war das Manna und die Wachteln kein ökonomischer Gegenstand, sondern ein religiöser, an welchem sie zeigten, wie Jehovah seine Sorge für sein Volk und seine Wundermacht bewiesen. Diese Beziehung ist doch gewiß schöner und wichtiger. Daß die Israeliten in der Wüste nicht verhungert sind, dieß zeigt der Erfolg, wie sie ihren Hunger gestillt, was sie gekocht und gebraten, wollen wir gar nicht wissen: erheben wir unsern Blick zu etwas Besserem!

Unsere Mythe hat noch eine andere Seite, die für uns in rechtsgeschichtlicher Hinsicht wichtig ist: das Sammeln des Mannas ist verknüpft mit der Heiligung des Sabbaths, es ist gleichsam dargestellt als eine Uebung in der Feier desselben, und das Institut des Sabbaths scheint schon bekannt, wiewohl noch nicht in volle Ausübung gesetzt. Nun ist nicht bemerkt, daß das Gesetz vom Sabbath schon vorher gegeben sei; erst später wird es auf den 2 Tafeln gegeben; ma[illegible]t daher wohl angenommen, daß es Mose schon früher vorläufig gegeben; diese

Schwierigkeit hätte sich nun nicht heben lassen, wenn man hätte erkennen wollen, daß die ganze Erzählung chronologisch unrichtig an dieser Stelle steht. V. 33. 34. wird ein Gomer von Manna vor dem Zeugniß aufbewahrt, dieß kann nichts anders seyn, als die Lade des Zeugnisses, diese und die ganze Stiftshütte wird aber erst am Sinai gemacht: unsere Erzählung fällt also in die Zeit nach der Sinaitischen Gesetzgebung, und die Sabbathsfeier macht keine Schwierigkeit mehr. Allein ich leugne ganz die rechtsgeschichtliche Brauchbarkeit dieser Notiz vom Sabbath. Unsere Erzählung ist im Ganzen mythisch und ungeschichtlich; die Consequenz erlaubt es daher nicht, etwas Einzelnes als geschichtlich zu nehmen. Uebrigens kennen wir schon die Art der Dichtung, Gesetze historisch, d. h. mythisch zu deduciren. Hier ist gerade keine Deduktion, aber doch eine Darstellung der Ausübung des Sabbaths in der Geschichte. Warum der Dichter gerade das Sammeln des Manna dazu wählte, mag diesen Grund haben. Die Strenge der Sabbathsfeier erstreckte sich auch auf das Zubereiten der Nahrung; in diesem Punkt mochte am meisten gegen sie gesündigt werden (weil sie da gerade am unbilligsten war); man suchte daher die Sanktion derselben auch in diesem Punkt in

der heil. Mythe aufzuzeigen: und dazu bot sich unserm Dichter das Sammeln des Manna dar.

Cap. 17, 1—7.

Wasser aus dem Felsen bei Massa und Meriba.

Es erweckt zuvörderst Verdacht, daß die Geschichte auf einer Etymologie beruhet. Von dem Murren der Kinder Israel und dem Versuchen Jehovahs, als sie kein Wasser hatten, sollen sich diese Namen herschreiben. Noch auffallender ist aber, daß wir über dieselbe Geschichte eine etymologische Mythe haben (4 Mos. 20.). Die Geschichte ist so übereinstimmend, daß wir keinen Augenblick anstehen dürfen, sie für identisch zu halten. Nach unserer Mythe ist die Wassernoth in Raphidim, nach jener zu Kades; in beiden murret das Volk gegen Mose (in letzterer ist Aaron mit Mose). Mose flehet in unserer zu Jehovah, in jener fallen Mose und Aaron auf ihr Angesicht vor der Stiftshütte, bei welcher die Herrlichkeit Jehovahs erscheint. Mose erhält nun die Weisung, durch das Schlagen auf den Felsen Wasser hervorzubringen. Mose thuts; aber nach der letztern Mythe sagt er vorher noch prahlend zu dem Volke: „Hört, ihr Widerspenstigen, werden wir auch aus diesem Felsen Was-

ser

ser hervorbringen?" und schlägt den Felsen zweimal (was ihm dann zur Sünde gerechnet wird). Nach der letztern erhält das Wasser nur den Namen Meriba, und zugleich wird der Name Kades (bei welchem Ort die Begebenheit geschehen seyn soll) etymologisirt, daher daß Jehovah an dem Volke geheiligt worden (V. 13.). Da beide Erzählungen Mythen sind, so ist gar kein Zweifel, daß sie eine und dieselbe sind, (denn geschehen sind sie so nie, nur erzählt), zumal da in der letzten auf die frühere nicht zurückgewiesen ist, weder von Mose oder Jehovah, noch vom Erzähler. Aber die Behandlung ist verschieden, in der letzten weit wundersüchtiger (durch Moses Prahlen, durch die Erscheinung Jehovahs). Dieß — die Identität der Mythe vorausgesetzt, lehre uns — daß die Erzähler (oder, wenn man will, die von ihnen benutzte Tradition) ganz frei verfuhren und die nähern Umstände aus Phantasie hinzufügten, und daß das Verfahren derer fast lächerlich ist, welche solche Mythen Wort für Wort natürlich deuten wollen. — Was bliebe uns nun von beiden Mythen übrig? Daß die Israeliten einmal wegen Wassermangel mit Mose gehadert, der ihnen Wasser verschafft (wie? wissen wir nicht). Aber auch dieß ist unsicher in Rücksicht des Wenn? und Wo? Es ist

zweifelhaft, ob der Ort Meribah allein, oder Massa und Meriba zusammen geheißen, und ob er bei Raphidim oder bei Kades zu setzen, und ob die Begebenheit im ersten oder im vierzigsten Jahre des Zuges sich zugetragen? Mit Einem Wort, wir wissen gar nichts. Es ist übrigens sehr zu bezweifeln, ob ein Ort den Namen erhalten von einem solchen Aufruhr. Der Erzähler von Mose 20. hat noch die Etymologie von Kades eigen, und wie es nicht anders seyn kann, selbst gemacht; also auch die Etymologie von Meriba kann ersonnen oder willkührlich applicirt seyn. Und wer sollte den Namen aufgebracht und fortgepflanzt haben? Das Volk? Sollte es seiner eignen Schande ein Denkmahl gesetzt haben? — Betrachten wir beide Mythen aus dem mythischen Gesichtspunkt und vergleichen wir sie in dieser Hinsicht mit einander, in Hinsicht auf den mythischen Geist und Geschmack; welches wir an seinem Ort thun wollen.

V. 8 — 16.

Sieg über Amalek.

Die Ansicht Otmars von dieser Mythe, daß sie von einem Gemählde hergenommen sei, auf welchem Mose mit aufgehobenen Händen dargestellt gewesen, ist ein Erklärungsversuch von der Entste-

hung derselben, und als solcher nicht geradezu abzuweisen, weil er die mythische Ansicht nicht stört. Aber gänzlich falsch, sowohl von exegetischer als historischer Seite, ist eine Erklärung wie folgende Bauers. „Mose hatte bisher nach seinen zu Jehovah geschickten Gebeten so viel dem Volke unerwartetes verrichtet: es schien, als ob die Gottheit sein Gebet mit Wohlgefallen höre". (Inconsequent; denn alle vorher gegangenen Wunder verwirft er ebenfalls.) „Was war natürlicher, als daß Mose versprach, ohnweit dem Wahlplatz auf einer Anhöhe, wo er von Israel gesehn werden konnte, während der Schlacht seine Hände unter Gebet zu Gott zu erheben, wodurch dem Volk, des Beistandes seiner Schutzgottheit gewiß, der Muth steigen mußte" *). (Nach der Vorstellung des Erzählers betet Mose nicht, sondern hat den Stab Gottes in der Hand.) — Wir kommen überhaupt auf Absurditäten, wenn wir einen (auch nur in der Vorstellung gegründeten) Zusammenhang zwischen dem Erheben von Moses Händen und dem Erfolg der Schlacht in die Geschichte setzen. Hing das Siegen der Israeliten von Moses aufgehobenen

*) Bauer a. a. O. S. 278 f.

Händen ab, so ließ sie Mose gewiß nicht so lange ruhen, daß die Schlacht eine andere Wendung nehmen konnte; eine kurze Zeit zu ruhen konnte aber auch nicht schaden, denn in der Hitze des Gefechtes konnten die Streitenden nicht jeden Augenblick hinauf zu Mose blicken; und wenn das Aufheben der Hände nur Muth machen sollte (nicht unmittelbar den Sieg bewirken), und zwar vermittelst des Glaubens, daß Mose den Sieg bewirken wolle und könne: so konnte ja das einige Augenblicke ausgesetzte äußere Zeichen diesen Glauben gar nicht benehmen: Mose und seine Absicht stand ja den Gläubigen immer vor Augen. — Der Erzähler stellt das Siegen Israels oder Amaleks als Folge dar von Moses Erheben oder Sinkenlassen seiner Hände, wie es doch wohl in den Worten liegt: „wenn Mose seine Hand erhob, so siegte Israel, und wenn er seine Hand niederließ, so siegte Amalek," und in der Veranstaltung, Moses Hände zu unterstützen: diese Vorstellung ist mythisch und nicht für die Geschichte zu brauchen; wie nun das Faktum wirklich gewesen, wissen wir nicht. Sinn und Absicht der Mythe ist klar: Mose sollte verherrlicht werden; dieß wurde er durch die Wunderkraft des göttlichen Stabes, den er in der Hand hielt. Die Entstehung derselben, d. h. wie und

woraus der Dichter sie gebildet, ist für uns verhüllt.

Eine eigene Betrachtung verdient die Bemerkung, daß Jehovah Mosen befohlen, diese Begebenheit in ein Buch aufzuzeichnen. Es ist nicht auszumachen, was für ein ספר der Verf. gemeint; und es ist auffallend, daß auf diesen Befehl das Errichten eines Altars folgt, ja es scheint fast, als sei dasselbe die Ausführung des Befehls. „Zeichne dieß auf zum Gedächtniß in Schrift *) und befiehls in die Ohren Josua, d. ß ich Amaleks Gedächtniß vertilgen werde unter dem Himmel. Und Mose baute einen Altar und nannte dessen Namen Jehovah mein Panier. Und sprach: denn Jehovahs Panier war in meiner Hand **); Krieg dem Jehovah gegen Amalek von Geschlecht zu Geschlecht."

Der zweite Theil des Befehls, den Vertilgungskrieg gegen Amalek betreffend, wird offenbar

---

*) ספר ist ein allgemeines Wort und bezeichnet weder das Material noch die Größe eines Buchs. Man denke nur an den Ausdruck תולדת ספר.

**) Ich habe nach der Conjectur gesetzt, die allein der Stelle einen Sinn giebt, nach welcher statt כס, das gar kein Wort ist, נס zu setzen ist. S. Vater a. a. O. S. 74.

von Mose vollführt; wenn er sagt: „Krieg Jehovah gegen Amalek": sollte nicht auch das Erbauen des Altars dem ersten Theil des Befehls entsprechen? — Wie? wenn Mose dem Altar eine Inschrift gab; welche jene Begebenheit bezeichnete; etwa die, welche als der Name des Altars angeführt wird: Jehovah Nissi? Zwar sagt dieß der Erzähler nicht, allein wenn der Altar jene Inschrift hatte; so konnte er auch davon den Namen erhalten. — Dem sei wie ihm wolle, so ist nicht wahrscheinlich, daß Moses einen ordentlichen Bericht von jener Begebenheit aufgezeichnet hinterlassen, wenigstens hat unser Erzähler keine solche Urkunde benutzt: sonst würde die Erzählung, die er giebt, nicht so räthselhaft mythisch seyn.

Cap. 18.

Jethros Zusammenkunft mit Mose.

Dieses Stück ist in mehreren Hinsichten merkwürdig. Zuvörderst unterscheidet es sich in Sprache, Darstellung und Sache von den übrigen Erzählungen des Exodus. Die Darstellung ist gehaltener, epischer, wie wir sie nur in der Genesis, besonders in den Fragmenten mit Elohim finden. Dieser Name kömmt auch häufig vor, wiewohl auch Jehovah

vorkömmt. Die Phrase מול אלהים (V. 19.) ist ungewöhnlich. Der Zusammenhang mit dem Vorigen ist abgebrochen. Im vorigen Capitel befinden sich die Israeliten in Raphidim, hier kommt Jethro zu Mose an den Berg Gottes, wo er sich gelagert hatte." Ob nun gleich Raphidim in der Gegend des Sinai ist, so hätte doch Ein und derselbe Erzähler nicht diese Umschreibung gebraucht, sondern hätte schlechtweg Raphidim gesagt, so wie er Cap. 17, 8. sagt: „Und Amalek kam und stritt wider Israel in Raphidim." Man sollte fast vermuthen, daß der Verf. unser Elohist sei, indem die Namenerklärung von Gerson (V. 3.) dieselbe ist, die wir Cap. 2, 22. finden; allein das Stück scheint mir nicht in den von uns aufgezeigten Plan seines Epos zu passen, und wir lassen es dahin gestellt seyn.

Auffallender und für uns merkwürdiger ist der geschichtliche Gehalt. In diesem Stück geht einmal alles natürlich zu; Mose handelt nicht nach Jehovas Befehl, sondern auf den Rath eines Menschen. Die Anstalt der Volksrichter verdiente wohl durch ihre Wichtigkeit eine Theophanie. 4 B. Mose 11, 24 ff. wird die ähnliche Anstalt der 70 Aeltesten durch eine Theophanie und Ertheilung des göttlichen Geistes sanktionirt. Der mythische Schleier ist einmal weggezogen und wir thun einen freien Blick in das bürger-

Moses. Dieß lehrt uns, nicht daß es in Moses Lager natürlich zuging — dieß versteht sich von selbst —, sondern daß Mose auch natürlich (ohne Pfaffen- und Schamanenkünste) handelte, daß er keinen heil. Nimbus um sich zu ziehen suchte: denn durch ihn muß doch diese Nachricht in die Tradition übergegangen seyn, er muß den Rath Jethros nicht, als seine Autorität schmählernd, verheimlicht, sondern ihn bekannt haben; die Zurücktragung seiner Handlungen, Gesetze u. s. w. auf Jehovah kann also nicht schon von ihm geschehen seyn, sondern muß der spätern Mythe zugeschrieben werden. Dieß wird in der Folge seine Anwendung finden. — So wie sich dieses Stück aber durch diesen unmythischen Charakter von den übrigen unterscheidet, so schwer hält es, es mit denselben geschichtlich in Zusammenhang zu setzen. V. 12. opfert Jethro Gott, und Aaron und die Aeltesten kommen mit ihm das Brod zu essen vor Gott. V. 15. kommt das Volk zu Mose Gott zu fragen (דרש) und V. 19. kommt die Phrase vor: היה מול אלהים und „die Sachen vor Gott bringen." Nach der Stelle, welche dieß Stück vom Sammler erhalten, war damals die Stiftshütte noch nicht errichtet: wie soll man sich nun jene Phrasen erklären? Wurde Mose ohne weiteres als vor Gott stehend gedacht?

V. 20 sagt Jethro: „Erkläre ihnen die Gesetze und das Recht“ und vorher sagt Mose V. 16.: „ich thue ihnen kund die Gesetze Gottes und seine Rechte.“ War damals schon das Sinaitische Gesetz gegeben? Der Sammler scheint vielmehr diese Erzählung als eine Veranlassung und Vorbereitung zu der nachherigen Gesetzgebung angesehen zu haben, nach der Stelle, die er ihr gegeben. Allein wenn Mose Richter bestellte, so mußte ja ein bestimmtes objektives Gesetz daseyn; ohne dieses konnten ihre Aussprüche nur arbiträr seyn. — So sehr ist alles dunkel und räthselhaft.

Wie ganz anders erscheint nun die folgende Erzählung von der Sinaitischen Gesetzgebung.

C. 19 — 24.

Sinaitische Gesetzgebung.

Hier zeigen sich einige Spuren von Zusammensetzung aus mehreren Relationen, in welchen die Promulgation verschieden dargestellt gewesen seyn mag *).

*) Als am dritten Tage nach der Vorhersagung das Donnern und Blitzen die Gegenwart Jehovas auf dem Berge verkündigt, (V. 17.) führet Mose das Volk aus dem Lager Gott entgegen und sie treten unten an den Berg. Und der ganze Berg Sinai rauchte, weil auf ihm Jeho-

Was den Charakter der Erzählung betrifft, so wird es nicht schwer seyn, zu beweisen, daß sie bloß als Poesie zu betrachten ist.

---

vah herniederstieg im Feuer, und sein Rauch stieg auf, wie der Rauch eines Ofens, und es bebte der ganze Berg sehr. Und Mose redete und Gott antwortete im Donner." Und nun lesen wir weiter: (V. 20.) „Und Jehovah stieg herab auf den Berg Sinai und rief Mose auf die Spitze des Berges", (wo er ihm nochmals den Befehl giebt, daß das Volk nicht an den Berg nahen solle). — Es fällt auf, daß, da V. 18. schon gesagt ist, daß Jehovah herniedergestiegen sei, es nochmals V. 20. gesagt wird, und daß Jehovah Mosen erst zu sich hinaufruft, nachdem er schon vorher V. 19. mit ihm gesprochen. Was hat er dort mit ihm gesprochen? — V. 24. befiehlt Jehovah Mose hinabzusteigen und (dann) mit Aaron hinaufzukommen; wir lesen aber nicht, daß es geschieht. Cap. 20, 1. sagt Gott ohne weiteres die Gesetze des Decalogus, „und Gott redete alle diese Worte". Erst V. 21. geht Mose auf Bitten des Volks, das sich fürchtet, Gottes Stimme zu hören, ins Dunkele, da Gott innen war, worauf ihm Jehovah die folgenden Gesetze befiehlt. Cap. 24, 1. heißt es nun: „Und zu Mose sprach er: steig herauf du und Aaron, Nadab und Abihu und 70 der Aeltesten des Volks und betet an von ferne. Und Mose soll allein zu Jehovah nahen, und sie sollen sich nicht nahen, und das Volk soll nicht mit ihm hinaufsteigen." — Es ist nicht gesagt, zu welchem

Die Darstellung gehört eigentlich in den Plan unsers Dichters der Elohim-Urkunde. Er war es

---

Ende sie hinaufsteigen sollen. Mose verpflichtet hierauf das Volk auf das Buch des Bundes durch die Feierlichkeit eines Bundesopfers. Was sollen noch die Aeltesten oben bei Jehovah? V. 9. steigen sie hinauf, sie schauen den Gott Israel (ein ungewöhnlicher Ausdruck) und essen dann und trinken. Wir sehen nicht, wo sie hinkommen, wenn sie wieder heruntersteigen. V. 12. fodert Jehovah Mose auf den Berg, um ihm die Tafeln zu geben, (nach dem Vorigen müßte er ja noch auf dem Berge seyn, und es ist nicht etwa so, daß er auf die höchste Spitze gefodert wird, wie das Folgende zeigt) er geht mit Josua hinauf (dieser war vorher nicht unter denen genannt, die auf den Berg gingen) und sagt zu den Aeltesten: bleibt hier — Aaron und Hur ist bei euch, hat jemand eine Sache, der komme vor dieselben (sie konnten also nicht auf dem Berge seyn, denn das Volk durfte nicht auf den Berg und doch soll, wer eine Angelegenheit hat, zu ihnen kommen, auch ist Hur nicht unter denen genannt, die mit Mose auf den Berg gegangen sind. Man sieht der Zusammenhang hat Schwierigkeiten. Besonders scheint mir das Stück Cap. 24, 9 — 11. von den Aeltesten fremdartig, nicht nur weil man nicht sieht, was sie oben sollen, sondern auch wegen der ungewöhnlichen Worte (Gott Israel אציל für Fürst) und besonders wegen der Verschiedenheit der Mythe: „Unter seinen Füßen war es wie ein Täfelwerk von Sa-

wahrscheinlich; der die Sinaitische Gesetzgebung zuerst besungen; seine Darstellung ist wahrscheinlich die Grundlage einer spätern ausgeschmücktern geworden und ist ihr vom Sammler nachgesetzt worden. Doch können sich noch Fragmente von ihr erhalten haben, wie mir denn scheint, als gehöre ihr das (nicht ganz in den Zusammenhang passende) Stück Cap. 19, 17—19. und die Promulgation des Decalogus zu, nach der simpeln Art, wie sie eingeführt wird („Und Gott redete alle diese Worte"), und nach dem Rückblick auf die Einsetzung des Sabbaths bei der Schöpfung Cap. 20, 11. Unser Dichter ließ die Theocratie schon mit Abraham in der Verheißung beginnen: „Gott wolle sein und seines Samens Gott seyn und sie sollten sein Volk seyn." Bei dem Auszug der Kinder Israel aus Aegypten wurde diese Verheißung gegen Mose erneuert: „ich will euch annehmen zum Volk und will euer Gott seyn" (Cap. 6, 7.) Jetzt ist nun der große Moment da, wo diese Theo-

phir und wie der Himmel in seiner Klarheit." Sonst erscheint immer die Herrlichkeit Jehovahs in Feuer und Wolken. — Vater a. a. O. S. 92. macht einen Versuch, den Zusammenhang der Erzählung aufzuzeigen. Er befriedigt mich nicht, es läßt sich nicht darüber streiten, aber ich hielt es für nöthig, den Unzusammenhang so klar als möglich zu machen.

kratie wirklich gegründet wird: „ihr sollt mir seyn ein priesterlich Königreich und ein heiliges Volk" (Cap. 19, 6.) (nur ein wenig anders ausgedrückt). Wie Abraham als Zeichen des Bundes die Beschneidung erhielt, so das Volk die zehn Gebote: „werdet ihr meinen Bund halten, so sollt ihr mir seyn zum Eigenthum vor allen Völkern" (V. 5.). Wahrscheinlich ließ unser Dichter, der sonst die Theophanieen ganz einfach einführt, hier in dieser wichtigsten Epoche den Jehovah in der größten Majestät erscheinen, in Donner und Blitz. Oder ein späterer Dichter thats, so wie auch ein Nachahmer Gen. 15. die simpele Mythe vom Bunde Gottes mit Abraham Cap. 17. ausschmückte. — Wäre dieß nicht gegründet, hätten wir hier eine von unserm Dichter ganz unabhängige Erzählung, so können wir sie doch nicht anders betrachten, als wir die frühern Mythen betrachtet haben. Fanden wir, daß das Bundesopfer Abrahams und die damit verbundene Theophanie eine reine Dichtung sei, so müssen wir auch diese Theophanie auf Sinai als eine solche betrachten. Können wir etwas anders erwarten? Haben wir hier mehr Grund etwas Faktisches anzunehmen?

Fast allgemein nimmt man an, Mose habe ein natürliches Gewitter benutzt, einer heilte sich die Sa-

che so, der andere so *); aber keine Erklärung kömmt mit der Erzählung aus. Mose bestimmt den dritten Tag zur Theophanie: konnte er wissen, daß an diesem Tage ein Gewitter eintreten würde? Aber, ein Gewitter reicht auch nicht aus. Der Berg raucht und bebt und Posaunen ertönen **); und das Ansehn der Herrlichkeit Jehovas ist wie ein verzehrend Feuer, was nicht auf den Blitz paßt ***); auch hätte ein natürliches Gewitter schwerlich das Volk zitternd gemacht, und Mose durfte nicht wagen, in das Gewitter hineinzugehen, ohne den Blitz auf sich zu ziehen. Und nun nicht genug, daß Jehovah mit Mose spricht, was doch von allen als Dichtung zugestanden wird; das Volk selbst hört auch Gott vernehmlich reden (die zehn Gebote). Wenn Mose mit Gott allein spricht, so bleibt doch nach der beliebten Trennungsmethode noch etwas übrig, nämlich das, was Mose als von Gott offenbart dem Volk

*) Man vergl. unter einander Woltmann a. a. O. S. 113 f. Bauer a. a. O. S. 289 ff. und Eichhorn allgem. Biblioth. Th. 1. S. 76 ff. um sie sich gegenseitig widerlegen zu lassen.

**) Herr Woltmann läßt sie von einem Anhange Mose blasen!

***) Herr Eichhorn läßt Mose auf dem Berge ein heiliges Feuer anlegen.

ts vorgetragen; aber von der Promulgation der zehn Gebote durch Gott selbst bleibt gar nichts übrig. Wie jämmerlich zerrissen und ausgebälgt wird überhaupt die Erzählung durch diese Methode!

Was aber wichtiger ist und für jeden von Sinn und Religion nicht anders als empörend seyn kann, ist, daß durch alle solche Erklärungen Mose als Betrüger erscheint. Hr. Woltmann läßt ohne weiteres die Posaune von einem Helfershelfer Moses blasen, Hr. Eichhorn und Bauer drehen und wenden sich und wollen Mose zum Selbstbetrüger machen, aber es will nicht gelingen. — Mose war kein Betrüger*)! So sage ich so lange, bis mir das Gegentheil historisch bewiesen wird. In der Geschichte, wie im Leben, muß man von Jedem immer das Beste erwarten. Haben wir Grund Mose so etwas zuzutrauen? Aus unserer Erzählung dürfen wir keinen nehmen, da über ihre Auslegung eben gestritten wird. Sagt sonst die Geschichte etwas? Sie sagt das Gegentheil, z. B. in der Erzählung von der Einsetzung der Volksrichter (Cap. 18.).

*) Man sucht dieses Wort gewöhnlich durch den Beisatz: fromm zu mildern; allein ein frommer Betrüger, d. h. ein solcher, der das Heilige als Mittel gebraucht, ist noch schlimmer als jeder andere.

kann hier Mose anspruchsloser, einfacher, reiner erscheinen? In dieser Erzählung sehen wir einmal Mose wie er war, in der vorliegenden und sonst immer sehen wir nicht den Menschen Mose, sondern seine mythische, verklärte Gestalt*).

In gleicher mythischer Bedeutung nehmen wir auch das Uebrige zur Promulgation der Sinaitischen Gesetzgebung gehörige, als die Bundesfeierlichkeit Cap. 24, 4., das Hinaufsteigen der Aeltesten auf den Sinai, Mose's 40tägigen Aufenthalt auf dem Berge und die zwei Gesetztafeln von dem Finger Gottes geschrieben. Daß Mose das Volk auf eine

so

*) Man sage nicht, daß auch andere Religionsstifter und Gesetzgeber zu frommem Betrug ihre Zuflucht genommen z. B. Numa. Es müßte erst untersucht werden, ob die Geschichte oder nicht vielmehr die Mythe solche Züge berichtet. Wenn Livius vom Numa sagt, er habe vorgegeben, daß er von der Nymphe Egeria seine Gesetze erhalte; so ist sehr die Frage, ob nicht hier Livius eine Mythe, welche bona fide Numa mit der Egeria Umgang pflegen ließ, so erklärt habe, daß er es nur für einen Betrug von Numa nahm. Wenn andere z. B. Muhammed nicht vom Betrug freigesprochen werden können, (wiewohl auch hier untersucht werden müßte, was ihm die Geschichte und was die Mythe beilegt): so sind wir darum noch nicht berechtigt, Mose ebenfalls für einen Betrüger zu halten.

so feierliche Art durch ein Opfer auf das Gesetz verpflichtet, ist nichts unwahrscheinlich und ganz der Sitte des Alterthums gemäß; allein die Wahrscheinlichkeit darf uns nicht bestechen, eine Erzählung für wahr zu halten, die sonst ganz poetisch ist. Wenn Mose von Jehovah herabkömmt und dem Volke die Worte desselben kundthut und das Volk sagt: „alles, was Jehovah geredet hat, wollen wir thun" (Cap. 19, 7.): so mußten wir dieß für Poesie nehmen, weil vor und nach alles Poesie ist. Haben wir nicht dieselben Gründe, auch jene Verpflichtung des Volkes für Poesie zu nehmen? — Der Dichter, dem vielleicht historische Data fehlten über die Sinaitische Gesetzgebung, benutzte alles, was ihm die Phantasie eingab, um die Promulgation derselben feierlich zu machen; er benutzte also auch den Ritus der Bundesfeierlichkeit. — Ohnedieß kommen wir in historische Schwierigkeiten, wenn wir dieses Stück historisch nehmen. Das Buch des Bundes, auf welches Mose das Volk verpflichtet, enthält nach der Vorstellung des Verf. (wenigstens des Sammlers, der dem Stücke diese Stelle gab) die Cap. 21 — 23. enthaltenen Gesetze (nach V. 3. 4.): wir werden aber wahrscheinlich zu machen suchen, daß diese Gesetze nicht von Mose sind, und daß dieser keine weiter, wenigstens schriftlich, gegeben, als die der 2 Tafeln.

Wäre dieß gegründet, wie wir dieß einstweilen voraussetzen können, so hätten wir für jenes Buch des Bundes den Inhalt verloren; wir müßten es für eine vorläufige Aufzeichnung der 10 Gebote nehmen; allein wozu die vorläufige Aufzeichnung? War die Verpflichtung auf die steinernen Tafeln selbst, die auf ewige Zeiten aufbewahrt wurden, nicht feierlicher, eindrücklicher? — Wäre der Zusammenhang zwischen dem oftgenannten Stück und den Gesetzen Cap. 21 — 23. nicht ursprünglich, sondern nur vom Sammler gemacht: so wäre es möglich, daß der Verf. unter dem Buch des Bundes sich nur die 10 Gebote gedacht, vielleicht selbst die 2 Tafeln, und daß ihm diese Verpflichtungsfeierlichkeit die einzige Sanction derselben gewesen, während andere Erzähler diese Tafeln von Gott schreiben und Mose übergeben ließen, und ihnen dadurch die höchste Sanction gaben. Das Unzusammenhängende der Erzählung spricht sehr dafür. — Was nun die von Gott geschriebenen, steinernen Tafeln anlangt, so wird man sagen, Mose habe sie dafür ausgegeben und heimlich auf dem Berge gearbeitet oder von einem andern arbeiten lassen. So stand also (nach der letztern Annahme) das ganze göttliche Ansehn Moses und seiner Gesetze auf der Discretion eines Steinmetzen. Verrieth dieser, daß die Finger Jehovas eigentlich seine

Finger waren: so war Mose der Verachtung der rohen Menge preißgegeben, als ein lächerlicher Betrüger. — Läßt man Mose die Tafeln selbst hauen, oben auf dem Berge, so sehe man zu, welch ein unwürdiges Bild man von dem Gesetzgeber erhält.

Nach den von uns befolgten Gesetzen der historischen Forschung dürfen wir, wenn wir nicht buchstäblich die Tafeln von Gott kommen lassen können, wie die Relation aussagt, nicht willkührlich trennend Etwas davon annehmen, wie z. B. das, daß Mose dieß dem Volke vorgespiegelt; was wir für Mythe erkennen, müssen wir ganz dafür erkennen; ja wenn wir weiter nichts von den steinernen Gesetztafeln wüßten, als was uns diese Relation sagt, so könnten wir sogar ihre Existenz nicht annehmen. Nur weil sie sonst in der Geschichte vorkommen (1 Könige 8, 9.), müssen wir sie annehmen.

„So sehen wir doch, (können die Vertheidiger der historischen Benutzung dieser Mythen sagen,) daß diese Erzähler ihre Nachrichten auf etwas historisches gegründet haben, und daß nicht alles als Mythe wegzuwerfen ist.“ Ja! aber wie viel historisch daran sei, kann uns nur die sonst beglaubigte Geschichte sagen, es zu bestimmen steht nicht in unsrer Macht; und was nicht durch sonstige historische Beweise als historisch gesichert ist, müssen

wir als mythisch stehen lassen. So können wir freilich manches Wahre, was in der Mythe verborgen liegt, fallen lassen, aber wir werden nichts Falsches aufnehmen, und es ist besser, wir wissen in der Geschichte Weniges, aber lauter Wahres, als Vieles mit Falschem untermischt.

Cap. 32.

Wir werden von einem auf das andere getrieben. Nehmen wir das als mythisch, daß Mose die steinernen Tafeln vom Berge bringt, so müssen wir auch die ganze folgende Erzählung von dem goldenen Kalbe als mythisch nehmen, d. h. so daß wir, auch abgesehen von dem Vortrage, nichts davon für die Geschichte aufnehmen: denn nehmen wir die steinernen Tafeln weg, so kann sie Mose nicht zerschlagen und so bleibt die Geschichte nicht mehr ganz. Wirklich müssen wir dies, nicht bloß um der steinernen Tafeln willen, sondern dem ganzen Charakter der Erzählung nach, der rein mythisch ist. Als Mose bei Jehovah ist, eröffnet ihm dieser, was das Volk unten beginne, und drohet die Abtrünnigen zu vertilgen; Mose bittet für sie und Jehovah läßt sich besänftigen. Dieß kann nicht wahr seyn. Es gehört aber zur Erzählung und mit Verwerfung desselben wird die ganze Erzählung verworfen. — So bittet auch nachher

Mose wieder für das Volk. Die Erzählung beginnt und schließt also mythisch. Uebrigens ist die Geschichte ganz unwahrscheinlich. Aaron müßte ein ganz charakterloser Mensch, ein einfältiger Tropf gewesen seyn, wenn er den Zumuthungen des Volkes nachgegeben hätte, da er doch wohl wußte, warum Mose so lange ausblieb, und von ihm Verhaltungsbefehle erhalten hatte, (oder Mose wäre der unvorsichtigste, leichtsinnigste Mensch gewesen, wenn er es nicht gethan hätte). In demselben Augenblick, als das Volk eine gesetzliche und religiöse Constitution erhalten soll, läßt sich der Bruder des Gesetzgebers, der zukünftige Priester des gesetzlichen Gottesdienstes verleiten, die größte Sünde dagegen zu begehen *). Wie konnte Mose ihn nachher zum Priester machen? Konnte er, der Priester des goldenen Kalbes, als Priester des ächten Gottesdienstes nur einiges Ansehen besitzen? Ferner: setzen wir die Zeit von Moses Aufenthalt auf dem Berge noch so groß — die 40 Tage sind offenbar eine mythische Zahl, da sie immer vorkömmt — (aber zu groß dürfen wir sie nicht setzen, da man nicht absieht, warum Mose das Heer so lange verließ): — so erhalten wir doch

---

*) Drang das Volk zu ungestüm ein, so stand ihm ja immer frei, nach Mose auf den Berg zu schicken.

immer nicht Zeit genug zu der Verfertigung des goldenen Kalbes. Es mußte erst eine ziemliche Zeit vergehen, bis das Volk ungeduldig wurde; wieder einige Zeit mußte sich wohl Aaron sträuben und Ausflüchte suchen; und endlich zu Verfertigung des goldenen Kalbes selbst gehörten wohl mehrere Wochen. Lassen wir das Kunstwerk so roh seyn als wir wollen, so brauchte der Künstler Zeit; er mußte doch eine Form dazu verfertigen, diese mußte trocknen, das gegossene Stück mußte etwas ausgearbeitet werden. Ferner: Mose soll das Kalb verbrannt *) und klein zerstoßen haben. Nach der Vorstellung, die im Vorigen liegt (V. 24.), daß das Kalb gegossen war, ist dieß eine wundervolle unmögliche Operation: lassen wir das Gold bloß mechanisch zerpülvern, so ist es lächerlich, wenn Mose den Goldstaub in das Wasser wirft, in welchem er untersinken mußte und nicht getrunken werden konnte. Die Israeliten hätten wohl eher eine Goldwäsche angestellt. — Endlich ist es unwahrscheinlich, daß der Stamm Levi

*) Vater a. a. O. S. 144. meint, es sei wohl nur gesagt, daß das Kalb geschmolzen und dann mechanisch pulverisirt worden; aber ich glaube nicht, daß שרף bloß schmelzen heißt, und zur mechanischen Pulverisirung war das Schmelzen nicht nöthig und unnütz.

gewagt haben sollte, 3000 vom Volke zu erschlagen. Das Volk mochte sein Unrecht fühlen, aber darum ließ es sich nicht erschlagen, und hätte gewiß zu den Waffen gegriffen. Diese Art der Strafe mußte sie empören, da sie mit tumultuarischer Willkühr vollzogen wurde, nicht mit gesetzlicher Gerechtigkeit. Denn es ist nicht gesagt, daß die Leviten nach Vorschrift, nach richterlicher Verurtheilung das Schwert geführt.

„Also, fragt man, soll diese Erzählung eine bloße Dichtung seyn und ihr gar nichts Faktisches zu Grunde liegen?" Ob ihr etwas zu Grunde liege, weiß ich nicht; aber ich finde die Vermuthung (die ich schon früher geäußert) nicht so ganz aus der Luft gegriffen, daß diese Mythe in Beziehung auf den Stierdienst der 10 Stämme gedichtet seyn möge. Wäre sie schon vor Einführung desselben vorhanden gewesen, so hätte dieser dadurch so eindrücklich als sündhaft dargestellte Dienst nicht Eingang finden können; aber er scheint damals gar nichts Anstößiges gehabt zu haben, indem auch in Juda ähnliche Mißbräuche Statt hatten. Das ist wohl ausgemacht, daß die spätern Judäer diesen Aaronschen Stierdienst unsrer Mythe in Beziehung auf den Jerobeamschen setzten, daß dieß das Hauptinteresse derselben war;

ob nun die spätere Beziehung nicht auch die ursprüngliche war, wollen wir dahin gestellt seyn lassen.

Cap. 34.

In gleicher mythischer Bedeutung nehmen wir nun auch den zweiten Aufenthalt Moses auf dem Berge. Der Verf. benutzt die Gelegenheit zu Einführung von religiösen Sentenzen und gesetzlichen Vorschriften V. 6 — 10. und 11 — 26. Mose bittet um die Begleitung Gottes auf dem Zuge und Jehovah befiehlt ihm einen kurzen Inbegriff der religiösen Gesetze. Mehrere sind schon dagewesen, fast wörtlich z. B. V. 18 — 23. in Cap. 23, 14 — 19. Auch die Ermahnungen V. 11 — 16. sind nur etwas anders schon in Cap. 23, 23 ff. enthalten. Der Verf. dieses Stücks aber scheint nicht bloß Wiederholtes sagen zu wollen, vielmehr läßt er Jehovah Mosen befehlen, diese Worte aufzuschreiben, da sie doch Mose nach Cap. 24, 4. schon aufgeschrieben hat. Es ist zweifelhaft, was unser Verf. Mose hier eigentlich aufschreiben läßt. V. 28. heißt es: „Und er schrieb auf die Tafeln die Worte des Bundes, die zehn Worte," das natürliche Subjekt ist Mose, und „die Worte des Bundes" kann man nicht anders als gleichbedeutend nehmen mit „den Worten, nach welchen Jehovah einen Bund mit Israel gemacht"

V. 27. Aber V. 1. will Jehovah die Worte selbst auf die Tafeln schreiben. Man verfällt in Schwierigkeiten, man mag sich für die eine oder andere Vorstellung entscheiden: doch muß man sich nicht scheuen, dem Verf. einen Widerspruch mit sich selbst zuzuschreiben. Diese Erzähler sind häufig inconsequent *).

Das Wunder von Moses glänzendem Angesicht ist von exegetischer Seite ganz problematisch **). Otmars Vermuthung ist scharfsinnig, nach welcher diese Mythe von einer bildlichen Vorstellung hergenommen seyn soll. Der Erzähler mag eine Vorstellung gehabt haben, welche er wolle, so ist sie gewiß eine wundervolle, und gehört in den Mythenkreis der Sinaitischen Gesetzgebung. Moses Angesicht hat dieses sonderbare Aussehen, weil er mit Jehovah

*) Z. B. der Erzähler des Durchgangs durch das rothe Meer läßt das Wasser vom Winde wegtreiben, und gleichwohl soll es sich getheilt haben (Cap. 14, 21.); und der Erzähler von Cap. 32. läßt Jehovah dem Mose sagen, daß das Volk sich ein gegossenes Kalb gemacht, und gleichwohl weiß Mose nicht, was das für ein Geschrei im Lager ist, das er hört, und ist so überrascht von dem Anblick des goldnen Kalbes, daß er im Zorn die von Gott erhaltenen, köstlichen Tafeln hinwirft.

**) Wegen der Worte קרן und מסוה. Vergl. Vater a. a. O. S. 154.

geredet hatte; wenn der Verf. die Vorstellung des Glänzen hatte, so war es von dem Glanz der Herrlichkeit Jehovahs. Nehmen wir diese Theophanieen mythisch, so verstehn wir auch so dieses Glänzen; d. h. nichts davon entspricht der Geschichte (wenigstens nichts was wir wüßten). Diejenigen, welche die Erscheinung Jehovas auf dem Berge natürlich erklären, versuchen es auch an dieser Mythe; sie gerathen aber in Ungereimtheiten, sie mögen Electricität, oder was sonst beliebt, zu Hülfe nehmen *). — Man findet dergleichen Mythen mehr im Alterthum **), auch Christi Verklärung gehört dahin und

*) Man traut seinen Augen kaum, wenn man dergleichen Erklärungen liest. Ich hatte ich nicht geglaubt, daß man die Bemerkung unsers Dichters, daß Mose auf dem Berge „kein Brod gegessen und kein Wasser getrunken" mit einer Erklärung mißhandeln würde. Aber Bauer unterläßt nicht, zu bemerken, daß Mose von Kräutern und Wurzeln gelebt. !! — Diese Erklärung ist vielleicht eine der absurdesten, die es geben kann. Daß ein Mensch 40 Tage und 40 Nächte nicht ohne Essen und Trinken leben kann, wissen wir, wir können auch denken, daß der Erzähler es wußte, daß er also mit Besonnenheit Mose etwas Außerordentliches beischrieb, und es als solches verstanden wissen wollte.

**) Man erinnere sich an Servius Tullius brennendes Haupt.

der Nimbus der Heiligen. Licht ist das Kleid der Gottheit, und ein Wiederschein zeigt sich auf den Nahestehenden. — Noch ist zu bemerken, daß in dieser Mythe das Vorhandensein eines Heiligthums vorausgesetzt wird. „Und wenn Mose vor das Angesicht Jehovahs ging, that er die Decke weg, bis er herausging, und er ging heraus und sagte zu den Kindern Israel, was ihm befohlen worden, und die Kinder Israel sahen das Angesicht Mose, daß die Haut seines Angesichtes glänzte, und er that wieder die Decke vor sein Angesicht, bis er hineinging mit Jehovah zu reden." Die Stiftshütte ist noch nicht errichtet; wo ist der Ort der Unterredung Moses mit Jehovah? — Wir werden nachher auf diese Frage zurückkommen.

Jetzt, nachdem wir die äußere wunderbare Geschichte der Sinaitischen Gesetzgebung durchlaufen, kehren wir nun zurück zur Betrachtung und Prüfung der mit diesen wunderbaren Ereignissen promulgirten Gesetze, die uns in geschichtlicher Hinsicht besonders interessiren.

Waren alle diese Ereignisse in mythischer Bedeutung zu nehmen, so ist auch das, was durch dieselben vermittelt und eingeführt wird, als Mythe zu behandeln. Nach der Erzählung ist Eins mit und durch das Andere gegeben; fällt nun das Eine,

so fällt auch das Andere. Wenn Cap. 20. der Dichter Gott die zehn Gebote vom Himmel herab verkündigen läßt, und wir darüber einverstanden sind, daß Gott nicht reden kann: so folgt ja nothwendig, daß auch das, was er geredet, nicht geredet worden; also daß diese Gesetze, da sie nicht von Gott promulgirt worden seyn können, überhaupt nicht promulgirt worden. Die Auskunft, daß sie zwar nicht von Gott ausgesprochen, aber doch von Mose promulgirt worden, welches der Erzähler nur unter jener göttlichen Promulgation verborgen, kann nicht angenommen werden, sobald sie auf der bloßen Willkühr beruhet und durch sonst keine Gründe unterstützt wird. — Solche Gründe scheinen hier einzutreten. Diese Gesetze sind der gewöhnlichen Annahme nach die 10 Gesetze der steinernen Tafeln. Auf diesen standen nach 2 Mos. 34, 28. zehn Worte (Gesetze), nach 5. Mose. 9, 10. waren darauf geschrieben „alle Worte, welche Jehovah aus dem Feuer auf dem Berge geredet hatte", also die Gesetze Cap. 20, 1 — 18., deren zehen sind. Das fünfte Buch Mose hat nun freilich eben so wenig geschichtlichen Glauben als die frühern Bücher, auf deren Mythologie es ganz ruhet; allein da die steinernen Tafeln in der Geschichte (Tradition) als die Tafeln Moses vorkommen, so sind wir allerdings berechtigt, auch dieß für Tradi-

lich zu nehmen (d. h. nicht für Dichtung der Mosaischen Erzähler), daß diese Gesetze darauf gestanden, zumal da es sich denken läßt, daß sie von Mose seien. Gesetze muß er allerdings gegeben haben, und diese sind gerade so ungebildet und einfach, als man sie aus solchen Zeiten erwartet, so willkührlich und zufällig hingestellt, ohne alles System *). — Nehmen wir aber diese Gesetze, welche unser Dichter Gott aus dem Feuer reden läßt, für die Gesetze der zwei Tafeln: so thun wir dieß aus andern Gründen, nicht nach seinem Bericht; diesen verwerfen wir vielmehr durch jene Annahme als ganz falsch. Denn statt daß er diese Gesetze als die der 2 Tafeln hätte aufführen sollen, läßt er sie auf eine ganz andere erdichtete Weise promulgiren. Können wir sonst einem Erzähler etwas glauben, der uns hier so ganz und noch dazu mit Wissen und Willen getäuscht hat?

Aber so wie die Gesetze hier stehen, können sie nicht auf den 2 Tafeln gestanden haben. Diese waren

*) Ich meine dieß, daß einige derselben ganz speciell sind z. B. das von der Achtung gegen Vater und Mutter, vom falschen Zeugniß, vom Begehren der Güter des Nächsten. Wenn Mose einen kurzen Inbegriff der Gesetzgebung in den Hauptgesetzen geben wollte, so mußte er statt dieser speciellen Gesetze andere aufnehmen.

ohngefähr 2⅝ Elle lang und 1½ breit (nach der Größe der Lade, in welcher sie lagen), auch ein neuerer Steinhauer würde auf diesen kleinen Raum alle diese Worte nicht bringen können, geschweige ein Mosaischer; übrigens sind die Gesetze zum Theil nicht so ausgedrückt, wie man sie erwarten sollte, nicht in der kurzen apodiktischen Sprache, welches die Sprache der alten Gesetze ist (z. B. der 12 Tafeln), die beigefügten Sentenzen und Gründe sind gewiß nicht von Mose, und dieß wird zur Evidenz erhoben durch Vergleichung der Anführung derselben Gesetze 5 Mose 5., wo das Gesetz vom Sabbath eine ganz andere Beziehung erhalten hat (auf die Knechtschaft in Aegypten, dort auf die Weltschöpfung). Keine von beiden Relationen enthält also das Original des Decalogus, sondern nur die Paraphrase, und wir sind außer Stand gesetzt zu bestimmen, wie jenes beschaffen gewesen seyn möge. Nicht einmal also diese erste wichtige heilige Nationalurkunde hat uns die Geschichte überliefert! Sie würde, hätten wir sie in Händen, zumal in der Ursprache, über manches Aufschluß geben! Daß aber diese Erzähler diese Urgesetze nicht rein überliefert haben, läßt vermuthen, daß sie zu ihrer Zeit schon verloren gegangen und nur in mündlichen Ueberlieferungen oder schriftlichen Uebersetzungen und Paraphrasen noch vorhanden waren.

Denn die Ehrfurcht vor diesen alten heiligen Götterworten würde ihnen nicht erlaubt haben, sie mit einer Pharaphrase zu vertauschen. — Dem sei wie ihm wolle, so steht doch das fest, daß wir das Original nicht haben, und daß unser Erzähler sowohl dem Gehalt als der Art der Promulgation nach uns über die Gesetze der steinernen Tafeln falsch berichtet hat. Er wollte uns keine geschichtliche Wahrheit berichten, sondern die Theocratie und theocratischen Gesetze verherrlichen.

Die folgenden Gesetze Cap. 20, 19 — Cap. 20 — 23., welche Jehovah dem Mose auf dem Berge in der Wolke offenbart haben soll — was nicht geschehen seyn kann — nehmen wir daher als bloß durch Poesie hieher gesetzt; wir haben kein Recht anzunehmen, daß sie, ob schon nicht von Jehovah offenbart, doch damals von Mose entworfen und promulgirt worden. Es ist eben so denkbar, daß sie das Produkt späterer Zeiten sind und nur mythisch in die Urwelt verlegt worden — nach der bekannten, schon in mehrern Beispielen nachgewiesenen Dichtungsart. Um sie Mosen beizulegen, müßten wir anderweitige Gründe haben; diese haben wir aber nicht, vielmehr enthalten diese Gesetze mehrere Spuren einer spätern Zeit.

Cap. 22, 5. 6. sind Gesetze gegeben auf den Fall, wenn durch jemandes Schuld der Acker oder Weinberg eines andern beschädigt worden. Ist es wahrscheinlich, daß Mose damals am Berge Sinai, wo die Israeliten weder Aecker noch Weinberge hatten, in der ersten Zeit seiner Volksführung, wo er wohl wichtigere Gesetze zu geben und in Ausübung zu bringen hatte — Gesetze gegeben, die erst im Lande Canaan in Ausübung zu bringen waren? Eben so wenig dachte er wohl an die beiden Feste der ersten Früchte und der Erndte (Cap. 23, 16.), die damals noch nicht gefeiert werden konnten. Ihre Stiftung durch Mose ist schon darum verdächtig, weil die des Passah es ist. Das dreimalige Erscheinen vor Jehovah im Jahr (V. 17.) bezieht sich auf den Aufenthalt in Canaan und auf die spätere Zeit, wo der Tempel der einzige privilegirte Ort des Gottesdienstes war. In der Parallelstelle Cap. 34, 23. ist sogar der Ausdruck עלות αναβαινεσθαι gebraucht, der von der Reise nach Jerusalem gewöhnlich war*). Im Lager

*) 1 Sam. 1, 3. kömmt der Ausdruck auch vor von der Reise nach Silo und Cap. 10, 3. von der nach Bethel, beides heilige Orte. Sollte daher in jenen Stellen auch nicht der Tempel zu Jerusalem gemeint seyn, so sind es doch ähnliche heilige Orte.

ger vor Sinai war ein solches Gesetz unnöthig, ja damals war ja überhaupt noch kein Heiligthum da. — Aehnliche den Aufenthalt in Canaan und den Ackerbau voraussetzende Verordnungen sind Cap. 23, 10. 11. 19., die Mose damals nicht geben konnte, weil sie in Vergessenheit gerathen wären, ehe sie in Ausübung kommen konnten. Auch ist V. 19. der Ausdruck Haus Gottes verdächtig. Nicht nur gab es damals noch keine Stiftshütte, sondern diese hat schwerlich diesen Namen geführt, der sonst gewöhnlich vom Tempel gebraucht wird.

Wir haben schon bemerkt, daß Cap. 34. mehrere dieser Gesetze wiederholt werden, und zwar so, als würden sie zum erstenmal gegeben. — Wahrscheinlich sind diese Gesetze vor Zusammenstellung des Pentateuchs als ein einzelner Aufsatz vorhanden gewesen, als ein kleiner Gesetzcodex, wie denn ein ganzes System der Gesetzgebung darin liegt *). Der Verf. von Cap. 34. nahm einige Gesetze daraus, die religiösen, in seine Darstellung von dem zweiten Aufenthalte Moses auf Sinai; der Sammler des

*) Solche ein ganzes Summarium von Gesetzen enthaltende Aufsätze finden sich auch im Levitikus, wie wir sehen werden.

Pentateuchs aber nahm diesen Aufsatz ganz auf, als auf Sinai von Jehovah offenbart.

Gegen die Mosaische Aechtheit dieser, so wie aller folgenden am Sinai gegebenen, Gesetze läßt sich noch die Frage aufwerfen: warum sie Mose nicht auf die steinernen Tafeln setzte? Faßten sie die zwei nicht alle, so konnte er ja statt 2 wohl 12 machen? Diese Art der Promulgation war die feierlichste, eindrücklichste und für die Nachwelt dauerndste. Sagt man, diese Gesetze seien nicht so wichtig gewesen, als die der 2 Tafeln, so ist dieß nicht wahr; einige der letztern sind gewiß weit unbedeutender. Gab er sie später? so liegt dieß ganz und gar nicht in der Erzählung, die sie unmittelbar nach den 10 Geboten offenbaren läßt; und wenn er sie auch später gab, so hinderte ihn dieß nicht, sie in Tafeln eingraben zu lassen. Auch daß die Gesetze der 2 Tafeln in diesem Gesetzcodex wiederholt sind, spricht gegen die Mosaische Aechtheit desselben. Wozu sollte diese Wiederholung und Variirung dienen?

So gewinnen wir immer mehr für die Verwerfung der rechtsgeschichtlichen Notizen des Pentateuchs. Die Gesetze der 2 steinernen Tafeln mußten wir Mosen zuerkennen, aber aus andern, nicht in der Glaubwürdigkeit der Erzählung liegenden, Gründen; diese erschien dadurch nur mehr in ihrem unhi-

storischen Charakter; und die Aechtheit der 10 Gebote machte nur die Aechtheit der übrigen Gesetze verdächtig und ihre Unächtheit fast gewiß.

Bau der Stiftshütte.

Cap. 25 — 27. 30. 35 — 40.

Schon früher leitete mich die Entdeckung falscher Nachrichten über das Dasein der Mosaischen Stiftshütte zu Davids und Salomos Zeit auf die Bezweifelung ihrer Errichtung durch Mose in dieser Pracht, Künstlichkeit und Zusammengesetztheit *). Diese Zweifel haben nur an Stärke und Begründung gewonnen; und auf dem Standpunkt, auf dem wir stehen, sind wir sattsam dazu vorbereitet. 1) Nämlich nicht nur die Stelle, auf welcher diese Nachrichten stehen, giebt ihnen eine mythische Bedeutung und setzt sie den frühern (als solche anerkannten) Mythen gleich, sondern sie selbst stellen die Stiftshütte als ein Wundergebäude dar, wovon Jehovah Mosen das Vorbild (Modell תבנית) gezeigt Cap. 25, 9. 40. Wenn wir nun vorher lauter unhistorische Nachrichten fanden: müssen wir nicht, falls nicht besondere Gründe für ihre Wahrheit eintreten, diese ebenfalls

*) Bd. 1. S. 258 ff.

für unhistorisch, mythisch nehmen. Aber nicht nur treten keine Gründe für ihre Wahrheit ein, sondern viele nicht unerhebliche gegen dieselbe. — 2) Es ist schon bemerkt worden, daß für die Hebräer am Berge Sinai dieser Bau viel zu künstlich und prachtvoll ist. Salomo muß zum Tempelbau einen fremden Künstler kommen lassen, ja die Israeliten verstehen nicht einmal die Zimmerarbeit; die Künstler hingegen, welche die Stiftshütte verfertigen, sind im Mosaischen Lager. — Es ist befremdend, welche Menge edlen Metalls und anderer kostbaren Materialien dieser Bau erfodert: diese Materialien werden aber nicht etwa von dem reichen Sidon verschrieben, wie beim Tempelbau, sondern sie werden durch eine Beisteuer vom Volke zusammengebracht. Es ist schon schwer zu glauben, daß die Israeliten soviel Gold und Silber und Erz bei sich geführt (das goldene Kalb hat ihnen schon viel gekostet); aber woher sollten sie vollends die Cap. 25, 4 — 7. specifizirten Materialien hergenommen haben; z. B. allerlei kostbare Stoffe, Felle, Specereien? Diese Materialien konnten nicht, wie Gold und Silber als Geräthe im Gebrauch da seyn, sondern sie mußten neu und noch ungebraucht seyn. Diese Leichtigkeit, mit welcher der Erzähler diese Kostbarkeiten zusammenbringen läßt, verräth den Dichter. Auch die

Zeit, die zu Verfertigung aller dieser Kunstwerke anberaumt wird, vom 3 Mond des ersten Jahres bis zum 1 Mond des zweiten, ist viel zu kurz. Zwar sind der Arbeiter mehrere; dem Bazaleel werden Ahaliab und noch mehrere Künstler zugegeben; aber man bedenke auch die Menge der zu verfertigenden künstlichen Stücke, des Heiligthums, der heiligen Geräthe, der Priesterkleidung. An manchen Stücken mußte doch nothwendig nur Einer arbeiten, z. B. an der Bundeslade; aber diese allein mit ihrer Vergoldung und ihrem Bildwerk brachte ein Künstler in dieser Zeit nicht zu Stande. Auch ist die Zahl 1 Tag des 1 Monden verdächtig, weil sie so gewählt ist *). — Im 2 Mond ziehen die Israeliten schon wieder weg von Sinai. Welche Menge von Gesetzen und Einrichtungen werden in diese Zeit verlegt, z. B. der ganze Levitikus! Es ist unmöglich, daß Mose in dieser kurzen Zeit — es ist kein volles Jahr — soviel vollendet. Dadurch werden aber alle Sinaitischen Einrichtungen und also auch die der Stiftshütte verdächtig. — 3) Es ist ein Pro-

*) Aehnliche Zahlen kommen mehr vor. Am 1 Tage des 2 Monden wird die Volkszählung vorgenommen. Mit dem 1 Tage des 2 Monden wir das Deuteronomium begonnen.

blem der Auslegungskunst, die Structur und Zusammensetzung dieses künstlichen Gebäudes einzusehen *). Viele Schwierigkeiten würden sich heben, wenn wir über die Bedeutung der einzelnen Worte mehr Gewißheit hätten; allein die Undeutlichkeit scheint auch im Ganzen zu liegen: und vielleicht kömmt sie daher, daß der Verf. nicht nach der Anschauung, sondern aus der Phantasie beschrieb. Er wollte ein Wundergebäude beschreiben und vergaß darüber die mechanischen Gesetze. — 4) Endlich ist schon bemerkt worden, daß der Verf. eines andern Fragments eine andere Vorstellung von der Stiftshütte zu haben scheint.

Cap. 33, 7.

„Und Mose nahm ein Zelt und stellte es auf außen vor dem Lager und nannte es Zelt der Zusammenkunft (אהל מועד) und jeder, welcher Jehovah suchte, ging heraus zu dem Zelt der Zusammenkunft, welches außen vor dem Lager war. Und wenn Mose hervusging zu dem Zelt, stand alles Volk auf und ein jeder stand in seines Zeltes Thüre und sah Mose nach bis er zu dem Zelte kam. Und wenn Mose in das Zelt kam, stieg die Wolkensäule hernieder und

*) Vergl. Vater a. a. O. S. 107 ff.

stand in des Zeltes Thür und sprach mit Mose. Und das ganze Volk sah die Wolkensäule stehen in des Zeltes Thür und das ganze Volk stand auf und betete an ein jeder in seines Zeltes Thür. Und Jehovah redete mit Mose von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde redet, und kehrte zum Lager zurück und sein Diener Josua, der Sohn Nuns, der Jüngling wich nicht aus dem Zelte."

Die eigentliche Mosaische Stiftshütte kann unter diesem Zelte nicht gemeint seyn: denn diese wird erst nachher erbaut. „So ist es nur eine vorläufige Anstalt zu derselben?" Dieß ist eben die Frage. In der eingerückten Stelle ist ohne weiteres von einer dauernden Anstalt die Rede, von einem nicht bloß temporären Umgang Moses mit Gott; der Erzähler beschreibt, was das "א״מ" gewesen, wie Mose es errichtet, wie er Jehovah gefragt, wie dieser ihm in der Wolkensäule erschienen, und wie das Volk zugesehen und ehrfurchtsvoll angebetet habe. Diese Allgemeinheit der Beschreibung könnte nur aufgehoben werden durch den Zusammenhang: allein weder mit dem Vorhergehenden, noch mit dem Nachfolgenden desselben Capitels scheint diese Stelle in einem deutlichen Zusammenhang zu stehen, noch auch das ganze Capitel mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden. V. 1 — 6. verkündigt Jehovah Mose,

daß er mit dem Volke hinauf in das Land Canaan ziehen solle, sein Engel solle ihn begleiten, er selbst werde aber nicht mit ziehen, weil er einmal über das Volk zornig werden und es auffressen könnte, denn es sei ein halsstarriges Volk. Diese letzte Rede soll Mose besonders dem Volk verkündigen, und das Volk soll seinen Schmuck von sich thun und trauern, was es auch thut. Hierauf folgt nun die Errichtung jenes Zeltes; und ich wenigstens kann nicht einsehen, wie in dem Vorigen eine Veranlassung dazu liegt. Von dem Zorn Jehovahs sieht man keine Spur, von einer Trauer des Volkes ebenfalls nicht. V. 12 — 23. folgt eine Unterredung Moses mit Jehovah, die nicht nur mit dem Vorigen in keinem Zusammenhang steht, sondern sogar in Widerspruch. Mose sagt: „Siehe, du sprichst zu mir: führe das Volk hinauf, und lässest mich nicht wissen, wen du mit mir senden willst." — „Mein Angesicht soll mit dir gehen", sagt Jehovah. Und doch ist V. 2. gesagt, daß der Engel Jehovahs mitgehen werde. Hier dringet Mose in Jehovah, daß er selbst mitgehen solle, und doch hat dieser V. 3. schon erklärt, daß er nicht mitziehen werde, und Mose hat nichts dagegen gesagt. — Sicherer ist aber noch der Unzusammenhang des ganzen Capitels mit der übrigen Erzählung. In den letzten Versen des 32. Cap. hat

Mose eine Fürbitte für das abtrünnige Volk eingelegt und Jehovah sagt darauf: „so gehe nun hin und führe das Volk, dahin ich dir gesagt habe, siehe mein Engel soll vor dir hergehen. Ich werde ihre Sünde wohl heimsuchen, wenn meine Zeit kommt heimzusuchen." Was soll nun Cap. 33. das ähnliche wieder, da alles schon abgemacht ist und auch das Volk seine Strafe schon erhalten hat? — In der Beschreibung von dem" מ "א V. 7 ff. wird, wie bemerkt, eine dauernde Einrichtung beschrieben; aber zwischen Cap. 32 und 34. kann man keinen längern Zwischenraum schicklich finden. Das Erhalten der zweiten Tafeln und das Zerbrechen der ersten scheint nicht bequem so getrennt. Auch mußte Mose eilen, den vorher befohlenen Bau der Stiftshütte ausführen zu lassen. — Wäre nun der Unzusammenhang unserer Stelle mit der übrigen Erzählung gegründet, so hätte man wohl diese Beschreibung von dem Gotteszelt für die von dem Mosaischen überhaupt zu nehmen, und der Erzähler hätte dann nichts von jenem künstlichen und prachtvollen gewußt. Stellen, wo ein Heiligthum von der Stiftshütte vorausgesetzt wird, haben wir schon angeführt (Kap. 18, 15 ff. 34, 34 ff.).

Fügen wir nun zu diesen Zweifelsgründen gegen den künstlichen und prachtvollen Bau der Stiftshütte die Resultate der geschichtlichen Untersuchungen über

den Gottesdienst der Israeliten, die ich früher geführt *), nach welchen ein solches berühmtes ausgezeichnetes Gotteszelt in der Geschichte nicht vorkömmt, und die Versuche des Chronisten, es in derselben nachzuweisen **): so würden, um noch an die Mosaische Stiftshütte zu glauben, Gründe erfodert, wie sie kein Mensch zu geben vermag. —

Auch ist mir verdächtig, daß und wie der Erzähler des Baus der Stiftshütte über den Namen derselben etymologisirt. אֹ׳ מוֹעֵד ist ihm das Zelt, wo Jehovah mit den Kindern Israel zusammenkömmt (נוֹעַד) Cap. 29, 42. 43. Dieselbe Erklärung steht Num. 17, 20. Allerdings mag מוֹעֵד von יעד Niph. zusammenkommen abstammen; allein nur nicht von dem Zusammenkommen Jehovahs mit dem Volke oder Mose. Dieselbe Etymologie ist von עֵדוּת gegeben Cap. 25, 22., da doch dieses Wort immer mit תּוֹרָה gleichbedeutend ist und wahrscheinlich von עוּד abzuleiten ist. Die Etymologie unsers Verf. ist also bloß precär. א׳ מוֹעֵד heißt wohl das Zelt, wo das Volk zur Feier des Gottesdienstes (an bestimmten Tagen) zusammenkam (auch nach Mose); unser Erzähler dachte aber an

*) Bd. 1. S. 223 ff.

**) a. a. O. S. 108 f.

ein wundervolles Zusammenkommen Jehovas mit Mose.

Wäre meine Ansicht von diesen Nachrichten über die Mosaische Stiftshütte richtig, gehörten sie wirklich unter die Mythen und Dichtungen, mit welchen man die Mosaische Geschichte ausschmückte: so ist es eben so denkbar, als der Ehre der Bibel und ihrer Verfasser unnachtheilig, wie man zu solchen Dichtungen veranlaßt werden mochte. Mose war einmal eine mythische Gestalt, der Gegenstand religiöser patriotischer Dichtungen, auf den man alles Herrliche zurücktrug, dem man alle Einrichtungen, alle Gesetze, deren die Nation sich freute, beilegte. Er hatte den Grund gelegt zu der ganzen Gesetzgebung, die Bahn vorgezeichnet, auf der man sich fortbewegen sollte; was nun auf diesen Grund später aufgebaut wurde, was aus dem Mosaischen Geist hervorging, schrieb man ihm nun auch wirklich zu und heiligte es durch seinen Namen. Er hatte auch den Grund gelegt zu der religiösen Verfassung der Israeliten; als nun diese Mosaische Religion sich im Fortgang der Zeiten mehr ausgebildet, als die Cerimonien sich vervielfältigt, das Priesterthum an Macht und Ansehn und innerer Einrichtung gewonnen hatte; als der prachtvolle Salomonische Tempel erbaut und der Gottesdienst mit allem Glanz des Reich-

thums und der Künste umgeben war, und als man vergessen hatte, wie das alles sich erst nach und nach in der Reihe der Jahrhunderte gebildet, was David dazu beigetragen, was Salomo und andere: so war es natürlich, wenn man über den Ursprung aller dieser Einrichtungen nachdachte, daß man Mose, dem Urheber der ganzen theocratischen Staatsverfassung, dem Stifter und Vater der ganzen Nation, auch die Einrichtung dieses Gottesdienstes zuschrieb. Schon mit ihm und durch ihn mußte das alles angefangen haben. Den Bau des Salomonischen Tempels konnte man ihm nicht beilegen, darüber sprach die Geschichte zu laut und vernehmlich, auch war ja Mose nicht nach Jerusalem und überhaupt nicht in das Land Canaan gekommen; aber etwas ähnliches, ein Vorbild des Salomonischen Tempels hatte Mose gegeben. In der Wüste auf seinen Nomadenzügen konnte kein stehendes Heiligthum stattgehabt haben; man hatte da in Zelten gelebt; die Tradition wußte von einem אהל מועד (das entweder in der Wüste oder in der vormosaischen Periode und noch zu Davids Zeit in Jerusalem der Ort des Gottesdienstes gewesen war); von dieser Stiftshütte nun fing man an zu erzählen und zu dichten; man lieh ihr alle die Pracht und Künstlichkeit, die nur an ein Zelt anzuwenden waren, nach dem Ideal des Salomonischen

Tempels *); und so entstand unsere Mosaische Stiftshütte, ein Wunder- und Prachtgebäude, ein Produkt der Phantasie späterer Priester.

Wäre nun der prachtvolle und künstliche Bau dieser Stiftshütte in das Gebiet der Mythe zu verweisen, so wären es auch die andern gottesdienstlichen Einrichtungen des Exodus und des Levitikus, das Aaronsche Priesterthum mit seinen Ritualien und Umgebungen; d. h. so wie das Alles dargestellt ist, müssen wir es als Mythe betrachten. Wir wollen gern zugeben, daß Manches ächt Mosaisch sei, aber was? und wie viel? steht sehr zu bezweifeln. So mag Aaron wirklich der erste Priester gewesen seyn; aber in diesen Nachrichten ist er dargestellt in der Pracht und Würde eines Hohenpriesters des Salomonischen Tempels, nicht in seiner wahren historischen Gestalt. Wenn es nun unmöglich ist, das rein Historische von den Ausschmückungen zu trennen: so können wir nicht anders, als Alles mythisch betrachten. Selbst das nackte Faktum, daß Aaron und seine Söhne die ersten Priester gewesen, ist nur wahrscheinlich und keineswegs gesichert. Kann man be-

*) Die Eintheilung der Stiftshütte in Vorhof, Heiliges und Allerheiligstes mit dem Vorhang und der Lade und dem Leuchter ist ganz die des Salomonischen Tempels.

stimmen, wo die Mythe begonnen und wo sie geendet? Wie unsicher und unvollständig unsere Nachrichten sind, geht daraus hervor, daß wir gar nicht wissen, welches der Zustand des Gottesdienstes bei den Hebräern vor dem angeblichen Aaronschen Priesterthum gewesen. Jethro opfert Gott und ladet die Aeltesten zum Opfermahl (Cap. 18.); bei der Sinaitischen Gesetzgebung werden Priester genannt, da das Aaronsche Priesterthum noch nicht gestiftet ist (Cap. 19, 24.). Also gab es Priester vor Aaron? Oder meinte dieser Erzähler Aaron und seine Priester? So hätten sie schon vorher dazu ernannt gewesen seyn müssen. Und wer war der Opferpriester bei Jethros Opfer?

Cap. 33.

Dieses Capitel ist noch zu betrachten seinem historischen oder mythischen Gehalt nach. Es ist mythisch von Anfang an. Das Gespräch Jehovas mit Mose, worin ersterer erklärt, daß er nicht mit hinauf nach Canaan ziehen wolle, weil er auf das halsstarrige Volk so erzürnt sei, worauf das Volk Trauer anlegt — welche historische Bedeutung könnte dieß haben? Hier befinden wir uns ganz auf mythischem Boden. — Dann die Beschreibung der Stiftshütte außen vor dem Lager und Moses Umgang mit der

Wolkensäule — hat hier der Erzähler wohl an das Feuer-Leitzeichen gedacht? —

Diese Beschreibung ist sehr anschaulich gedichtet und giebt ein wunderbar feierliches Bild, wie Mose vor der Wolkensäule und alle Israeliten andächtig zuschauend in ihren Zelten stehen. Wenn die Otmarsche Vermuthung, daß diese Mythe von einer bildlichen Darstellung hergenommen sei, bezweifelt werden kann: so ist doch allerdings die Beschreibung ganz mahlerisch, und eignet sich zu einem vortrefflichen Gemählde; und diese mahlerische wunderbare Anschauung ist der einzige Sinn und Werth derselben, um welcher willen sie der Erzähler gab und in welcher wir sie bloß betrachten müssen. — Das Folgende V. 12 ff. ist eine philosophisch-religiöse Mythe. Der Dichter läßt Mose vor Jehovah die Bitte thun, ihn seine Herrlichkeit sehen zu lassen. Aber Jehovah sagt, sein Angesicht könne er nicht sehen, kein Mensch könne es sehen; aber wenn er in seiner Herrlichkeit vorübergehe, so solle er, in einer Felskluft stehend, ihn von hinten sehen. Dieser Mythe liegt vielleicht die physische Anschauung eines Gewitters zum Grunde. Scheu verbirgt sich der Mensch in Felsklüfte, wenn ein furchtbares Gewitter über seinem Haupte stehet, der Donner über ihm rollt und die Blitze sein Auge blenden, und er

wagt nicht, sein Auge emporzuheben; erst wenn der Donner in der Ferne dumpf verhallt und die Blitze matter strahlen, tritt er hervor aus dem Schlupfwinkel und schaut dem großen Naturschauspiel nach. Aber der Dichter legte in dieses Bild einen höhern philosophischen Sinn. Gott in seinen Wirkungen und Thaten ist dem Menschen verborgen; eine große, wundervolle, unerwartete Begebenheit betäubt den Menschen in der Gegenwart, er weiß sie nicht zu fassen und zu deuten; erst wenn er sich von seinem Staunen erholt und seine Gedanken gesammelt, erkennt er die bedeutungsvolle Spur der Gottheit. — Daß nun Mose das Subjekt dieser Dichtung ist, ist ganz zufällig. Mose, der Vertraute Jehovahs, der mit ihm Umgang zu pflegen gewürdigt ward, bot sich dem philosophischen Dichter am ersten dar; eine ähnliche Dichtung wurde später auf den Propheten Elias zurückgetragen (1 Könige 19), von der es ebenfalls unrichtig wäre, eine historische Veranlassung zu suchen. — Uebrigens scheint diese Mythe, indem sie die Unmöglichkeit Gottes Angesicht zu sehen darstellt, im Widerspruch mit der vorigen zu stehen, wo Jehovah mit Mose von Angesicht zu Angesicht redet (V. 11.), und so auch mit Cap. 24, 10. („Und sie sahen den Gott Israel" u. s. w.), noch mehr aber mit 4 Mose 12, 8. („Von Mund zu Mund spreche

ich

ich zu ihm und den Anblick und nicht in Verhüllung und das Bild Jehovahs siehet er", da hingegen die gewöhnlichen Propheten nur im Gesicht oder Traum Offenbarung erhalten V. 6.) — Diese Verschiedenheit der Vorstellungen spricht deutlicher für die Verschiedenheit der Verff. als andere Merkmale.

Der Schluß des Exodus, wo wir noch eine Uebersicht erhalten über die Führung des Heeres durch die Wolken- und Feuersäule — „und wenn die Wolke sich aufhub von der Wohnung, so brachen die Kinder Israel auf in ihren Zügen, und wenn die Wolke sich nicht aufhub, so brachen sie nicht auf bis an den Tag, da sie sich aufhub u. s. w." — scheint anzudeuten, daß dieses Buch ehemals als ein eignes Ganze geschlossen wurde.

Levitikus.

Wenn wir gegen die vorigen am Sinai angeblich getroffenen Einrichtungen und Gesetze Zweifel erhoben, die ihre Aechtheit verdächtig machten: so werden sich diese Zweifel auch gegen die in diesem Buch enthaltenen und ebenfalls an den Sinai verlegten Gesetze ausdehnen lassen, und dadurch nur mehr Stärke gewinnen. Ein Verdacht bestärkt den andern, Eine Unächtheit läßt auf eine andere schließen, Wir wiederholen manche, schon früher mit Glück

gebrauchte Zweifelsgründe, es werden uns aber auch neue zu Hülfe kommen.

1) Wir stehen mit unsern Untersuchungen so, daß wir uns bis jetzt noch immer auf mythischem Boden befinden, daß die Mythe auch der Rechtsgeschichte sich bemächtigt und wir daher noch kein einziges ächtes Gesetz gefunden haben, vielmehr alle nach willkührlichen Combinationen und Fiktionen aufgeführt. Den Decalogus schrieben wir zwar dem Mose zu, aber nicht nach der Stelle, in welcher er aufgeführt, noch nach der Sprache und Darstellung, die ihm geliehen ist, und zwar aus andern nicht in der Erzählung liegenden Gründen. Wir haben also alle mögliche Präsumtion gegen alle folgenden Gesetze.

2) Der ganze Levitikus soll am Sinai promulgirt worden seyn, nach der Unterschrift Cap. 26, 46. und 27, 34. Vom Sinai haben wir schon eine ganze Menge falscher Gesetze; dieses Datum des Levitikus ist also schon der Präsumtion nach verdächtig. Es wird es noch mehr, wenn wir, wie wir schon darauf hingedeutet, bedenken, welche kurze Zeit für alle diese zahlreichen Gesetze angegeben ist — die Zeit vom 3. Mond des ersten Jahres bis zum 2. Mond des zweiten. Sollte Mose im Anfange seiner mühevollen Volksführung die Zeit gehabt ha-

ben, an so viele, mehrentheils unwichtige Dinge betreffende, bis in das tiefste Detail ausgearbeitete Gesetze zu denken, Gesetze wie nur der policirteste Staat in Ausübung bringen kann? „Mose war der geplagteste Mensch über alle Menschen auf Erden." Ein Heerführer eines neuern disciplinirten Heeres, auch wenn er keinen Feind gegenüber hätte, würde schwerlich die Zeit haben, auf dem Zuge ein weitläufiges Gesetzbuch zu entwerfen. Nun denke man sich Mose als den Führer einer rohen ungezügelten Nomadenmenge, die noch nie unter Einem Haupte vereinigt gewesen, keiner Gesetze und geordneten Lebensart gewohnt, durch schwache Bande der Stammesverwandschaft unter sich verbunden, unter dem Mangel, den Mühseligkeiten und Gefahren eines großen Zuges in ein unbekanntes Land, furchtbaren Feinden entgegen. Dieser Eine Mensch soll nun diesen unorganisirten Haufen in Einheit und Ordnung bringen, ihn zu Zucht und Gesetzlichkeit gewöhnen, ihm Muth und Beharrlichkeit einflößen. Welche Streitigkeiten wird er zu schlichten gehabt haben, welche Unordnungen zu beseitigen, welche Uebertretungen zu bestrafen, welche Einrichtungen zu treffen, welche Befehle zu geben? Wieviel wird es ihm nur gekostet haben, die simple Gesetzgebung der 2 Tafeln in rechte Ausübung zu bringen! Wie oft wird dage-

gen gesündigt worden seyn, wie wird sich dagegen der gesetzlose Geist des Volkes gesträubt haben! Die mangelhaften Nachrichten, die uns von dem Zug durch die Arabische Wüste übrig sind; und zwar nur von der ersten und letzten Zeit, liefern uns Beispiele genug von Aufruhr und Unzufriedenheit des ungebändigten Haufens. Welche Standhaftigkeit hatte Mose vonnöthen, um nicht zu wanken, welche Klugheit, um sich aus solchen Verlegenheiten geschickt herauszuziehen! Und in dieser unruhvollen Zeit soll er eine Menge von Gesetzen gegeben (und doch wohl auch niedergeschrieben) haben, die fast alle damals unnöthig waren. — Es wäre gut, wenn wir in diesen Untersuchungen allen Zweifeln so mit offenbaren Gründen zu Hülfe kommen könnten, wie wir es hier können. Es läßt sich erweisen, daß die Unterschrift des Levitikus, nach welcher die darin enthaltenen Gesetze am Sinai gegeben seyn sollen, falsch ist. Cap. 25. in den Gesetzen über das Erlaßjahr werden V. 32 — 34 Bestimmungen gegeben über die Wiedereinlösung der Städte und Häuser der Leviten und die Unveräußerlichkeit ihrer Aecker. Hier wird also offenbar vorausgesetzt, daß die Leviten Städte besitzen. Aber erst ungefähr 40 Jahr nachher 4 Mose 35. soll Mose den Leviten Städte designirt haben. Vorher Cap. 18, 21 f. wurde ihnen

bloß der Zehnte zugesprochen und ihnen ausdrücklich alles Erbgut versagt. Am Sinai konnte also Mose nicht nur nicht Gesetze geben über das Eigenthum der Leviten, sondern er konnte nicht einmal daran denken. Ja die Erwählung der Leviten selbst geschieht erst später, als der Levitikus. 4 Mose 3. — Ist nun dieses Gesetz über das Erlaßjahr fälschlich an den Sinai verlegt, so hat ja die ganze Unterschrift des Levitikus keinen Glauben mehr und die ganze Sammlung muß uns als unächt erscheinen.

3) Wenn die Zeit des Aufenthaltes am Sinai zu kurz ist für die Entwerfung und Aufzeichnung aller dieser Gesetze, und es nicht denkbar ist, daß die Ueberhäufung von Geschäften Mose daran habe denken lassen: so läßt sich noch behaupten, daß es gegen die Klugheit des Gesetzgebers gewesen wäre, diese Gesetze zu geben. Schon im Allgemeinen, ohne auf die besondere Beschaffenheit der einzelnen Gesetze zu sehen, ist ihre Menge auffallend. Mose durfte sein rohes, an keine Gesetze noch gewöhntes Volk im Anfange nicht mit Gesetzen überhäufen, er mußte sich mit den nothwendigsten und wichtigsten begnügen, und nur darauf dringen, daß diese befolgt wurden. Für den Anfang waren die Gesetze der 2 Tafeln hinreichend: durch sie wurden die wichtigsten Rechte des Menschen, Leben und Eigenthum und die wichtig-

sten Momente des Staatscultus gesichert: was konnte Moses mehr verlangen? Je mehr Gesetze, desto schwerer ihre Aufrechthaltung: wichtige wären dann mit den unwichtigen in Vernachlässigung gekommen. Die Geschichte aller Völker zeigt, daß im Anfang die Gesetzgebung einfach war und nur im Fortgang der Zeit und mit Vermehrung und Verwickelung der bürgerlichen Verhälnisse und Rechte mannigfaltiger, feiner und verwickelter wurde.

4) Wirklich sind nun viele der im Levitikus enthaltenen Gesetze von der Art, daß sie nur auf ein, in einem Grade policirtes, an Gesetzlichkeit gewöhntes und durch bürgerliche Verhältnisse verfeinertes und verderbtes Volk passen, wie es das Israelitische damals in der Wüste und noch viele Jahrhunderte nachher nicht war. Dahin gehören die Gesetze über den Aussatz und die mannigfaltigen Reinigungen. Cap. 11 — 15. Wenn auch die Gesetze vom Aussatz nothwendig und umumgänglich waren, so scheinen mir die Vorkehrungen dagegen doch zu künstlich, zusammengesetzt und pedantisch und für ein rohes Volk drückend. Sie machen eine Art von System über diesen Gegenstand aus; den ersten Versuch eines Gesetzgebers für ein erst an Gesetze zu gewöhnendes Volk sollte man einfacher erwarten. Wozu aber die mannigfaltigen lästigen Speisegesetze? Nur

wenige mögen einen medicinischen Grund haben, wie das Verbot des Schweinefleisches. Wozu die Pedantereien der Reinigungen der Weiber nach der Geburt, von ihrer monatlichen Reinigung, und der Männer nach natürlichen Secretionen? Wozu die Gesetze über das Berühren von Aesern und Todten? Hat dieß alles medicinische Gründe? und wenn es deren haben sollte, sind sie so wichtig, daß man darum ein Volk mit soviel, so leicht zu übertretenden Gesetzen belastet? Dieser ganze Theil der sogenannten Mosaischen Gesetzgebung scheint mir das Produkt der spätern Priester, die nur darauf ausgingen, das Volk immer mehr in ihre Fesseln zu ziehen, und sich wichtig zu machen. Der Sinn dieser Gesetze ist ganz hierarchisch: das Israelitische Volk sollte ein reines heiliges Volk seyn, ein priesterlicher Staat, von Priestern regiert, von Priestern in Allem, auch dem Kleinsten, abhängig. Gerade so wußten die katholischen Priester durch Auferlegung von Fasten und andern Uebungen das Volk von allen Seiten mit hierarchischen Netzen zu umstricken und gefangen zu halten. Hätte diese priesterliche Polizei von Anfang an bestanden, so müßten wir auch die hierarchische Gewalt der Priester von vorn in der Geschichte finden: ohne diese konnten jene Gesetze nicht in Ausübung seyn; waren sie aber in Ausübung, so

mußte auch die Hierarchie dasein. Allein in der frühern Periode findet man wenig oder gar keine Spuren von Hierarchie; die Priester scheinen keinen Einfluß gehabt und ihre Gewalt zu keiner Einheit und Festigkeit gebracht zu haben, wie eine frühere Untersuchung schon dadurch gezeigt hat, daß der Gottesdienst so frei und fast ohne alle Priester (diese hatten nur ein partielles Ansehn) bestand. — Eben so wenig scheinen mir die Gesetze über die unerlaubten Befriedigungen des Geschlechtstriebes und die zu nahen Vermischungen (verbotene Grade) auf ein Volk zu passen, wie das Israelitische zu Moses Zeit war. Es werden hier Laster verboten, die nur eine verfeinerte Cultur und der höchste Grad von Sittenverderbniß hervorbringt. Die Triebe des rohen Naturmenschen sind ungestüm, aber einfach und natürlich; nur der Reiz der Cultur und des Luxus leitet die Sinnlichkeit auf unnatürliche Wege. Das 6. Gebot der 2 Tafeln war hinreichend für den damaligen Zustand des Volkes; nur die spätere Zeit machte alle die weitern Bestimmungen nothwendig, die wir Cap. 18. 20 lesen. — Wozu ferner Gesetze wie Cap. 19, 19. gegen die Begattung ungleichartiger Thiere, die Vermischung ungleichartiger Samen und ungleichartiger Fäden zu einem Gewebe, oder wie V. 27. gegen das Abscheeren der Haupthaare und des Bartes?

Solche Pedantereien konnte nur der spätere Judaismus, die Mückenseigerei der Rabbinen hervorbringen.

5) Die meisten Gesetze beziehen sich auf den Aufenthalt im Lande Canaan. Die ganze Parthie der Gesetze über den Aussatz der Häuser konnte nur im Lande nöthig seyn und veranlaßt werden. Wahrscheinlich konnte Mose daran gar nicht denken, es müßte denn seyn, daß in Aegypten dergleichen polizeiliche Anstalten nöthig waren und Statt hatten. Aber warum gab er dann diese Gesetze hier? War es nicht Zeit dazu, wenn er das Volk in das Land geführt hatte? Damals hatte er es wohl noch nicht aufgegeben, das Volk selbst dahin zu führen. Ja um diese Gesetze über den Aussatz der Häuser in Ausübung zu bringen, mußten die Israeliten in festen lehmenen oder steinern Häusern wohnen, was wohl im Anfang ihres Aufenthalts in Canaan nicht der Fall war. Und endlich ist diese ganze Polizeianstalt eine pedantische Grille. Denn der Salpeterfraß an Häusern hat wenig oder gar keinen Nachtheil für die Gesundheit; nur eine pedantische Priesterpolizei konnte mit ihren Reinigkeitsgesetzen darauf Rücksicht nehmen. — Eine ziemliche Anzahl Gesetze auch hier beziehen sich auf den Ackerbau, als: Cap. 19, 9. 10. gegen das gänzliche Aufsammeln der Früchte, wel-

ches übrigens ein Gesetz ist, wie es kein Gesetzgeber sondern nur Priester geben können, da es die Grenzen der Legalität überschreitet und mehr in die Moral übergeht; V. 23. f. ein eben so unjuridisches Gesetz über die erste Benutzung der neugepflanzten Bäume. Vor allen das wichtigste ist das Gesetz über das Feier- und Jubeljahr Cap. 25. Für die Mosaische Aechtheit dieses Gesetzes scheinen mehrere Gründe zu sprechen. Es ist zu parador und zu wichtig, als daß es nicht von dem Gesetzgeber selbst und zwar vor Besitznahme des Landes, ehe noch das Volk an die ununterbrochene Benutzung desselben gewöhnt war, gegeben seyn sollte. Jeder andere spätere Gesetzgeber konnte nicht wagen, ein Gesetz in Vorschlag zu bringen, das dem Ackerbau dem Anschein nach so hinderlich war. Auf der andern Seite scheint auch das für die Mosaische Aechtheit desselben zu sprechen, daß es entweder gar nicht in Ausübung gekommen, oder doch häufig und lange vernachlässigt worden zu seyn scheint. In der Geschichte finden wir keine einzige Spur von der Feier des Sabbathjahres; dieß wäre nun noch kein Beweis, da die uns überlieferten Nachrichten so mangelhaft sind; allein dieß Stillschweigen der Geschichte wird dadurch positiv bezeugend, daß wir Klagen über die Unterlassung der Feier der Sabbathjahre finden. Der

Verf. der Chronik (2 Chron. 36, 21.) sieht mit gräßlich spielendem Witz die 70 jährige Verwüstung des Landes während der babylonischen Gefangenschaft als die nachgeholten unterlassenen Sabbathjahre an, und es ist nicht unwahrscheinlich was Michaelis vermuthet *), daß der Chronist von einer wirklichen Rechnung ausgeht: 70 Sabbathjahre geben ungefähr einen Zeitraum von 500 Jahren. Auch in Cap. 26. unsers Buchs wird auf die Unterlassung des Sabbathjahres angespielt: „dann wird das Land sich seiner Feier freuen in seiner Verwüstung, wenn ihr in Feindesland seid, ja dann wird das Land feiern und sich seiner Feier freuen in seiner Verwüstung, weil es nicht feiern konnte an euern Sabbathen, als ihr darin wohntet" (V. 34. 35.). Dieß ganze Capitel rührt wahrscheinlich von einem spätern Bußprediger her und kann als ein geschichtliches Zeugniß gelten. Auch scheint das Gesetz von der Unveräußerlichkeit der Erbgüter, welches mit dem Jubeljahr zusammenhängt und durch dasselbe bloß in Ausübung gebracht werden konnte, nicht in Erfüllung gekommen zu seyn, wie Jesaias Klage über die großen Ländereien der Reichen Cap. 5, 8. beweiset **).

*) Mos. Recht Th. II. §. 76.

**) Das Weitere siehe bei Michaelis a. a. O.

Wäre aber wirklich dieß Gesetz Mosen zuzusprechen, so ist darum das vorliegende Cap. 25. immer ein Aufsatz einer spätern Hand, wie schon der oben aufgezeigte Anachronismus in Betreff der Leviten beweiset. Gab Mose jenes Gesetz, so that er es gewiß erst später, als er das Volk an die Grenze des Landes Canaan geführt hatte, wo die den Besitz desselben betreffenden Gesetze erst nöthig wurden. In der frühern Gesetzsammlung 2 Mose 21 — 23. findet sich auch ein Gesetz über das Sabbathjahr Cap. 23, 10. 11. Verschiedene Rechtslehrer zeichneten dieß Gesetz auf und bearbeiteten es, der Eine kürzer, der andere weitläufiger. Auffallend ist es, daß in der ersten Stelle nichts vom Jubeljahr gesagt ist: dieß scheint beinahe auf eine successive Ausbildung dieses Gesetzes zu deuten, so daß man vielleicht früher nichts vom Jubeljahr wußte. Dahin deutet wohl auch der Umstand, daß im ganzen Deuteronomium nichts vom Ruhe- und Jubeljahre, sondern bloß von dem Erlaßjahre (שמטה) Cap. 15. (in welchem man keine Schulden eintreiben soll) gesprochen ist. Vielleicht ist nur dieses letztere in Ausübung gekommen; da im Deuteronomium offenbar eine spätere Gesetzgebung enthalten ist. — Noch scheint mir eine Stelle unseres Gesetzes verdächtig. V. 20. 21. wird gegen die Be-

sorgniß, daß im Sabbathjahre Mangel eintreten möchte, das Versprechen gegeben, daß Jehovah im 6. Jahr dreifachen Ertrag geben wolle. Dieses aberglaubige Versprechen, das sehr leicht durch die Erfahrung widerlegt werden konnte, konnte nicht ein Gesetzgeber geben, der für die Wirklichkeit Gesetze gab, und sie nur unter den Bedingungen der Wirklichkeit in Ausübung zu bringen suchen mußte, sondern ein späterer superstitiöser Rechtslehrer oder vielmehr Antiquar, der über ein Gesetz schrieb, das nicht mehr in Erfüllung war, und jenen Einwurf durch einen solchen schwärmerischen Einfall zu heben suchte. Wenn, dachte er, dieses obgleich auffallende Gesetz erfüllt worden wäre, so hätte Jehovah gewiß dafür gesorgt, daß kein Mangel entstehen konnte *). — So wäre also das vorliegende Capitel der Aufsatz eines spätern Rechtslehrers, und die Gründe, welche für die Aechtheit dieses Gesetzes sprechen, heben nicht die Unächtheit und Unglaubwürdigkeit

*) Auch ist das Gesetz viel zu sehr ausgearbeitet, mit Clauseln versehen und auf alle möglichen Fälle berechnet, als daß man nicht darin eine spätere Zeit entdecken sollte, die alle solche Nebenbestimmungen erst herbeigeführt hatte. Jeder erste Entwurf eines Gesetzes, zumal im Anfange einer ganzen Gesetzgebung, wird roh und einfach seyn.

dieses und aller juridischen Aufsätze des Levitikus. — Gleiche Dignität mit diesem Gesetz und Beziehung darauf hat das letzte Cap. 27. über Gelübde ꝛc., das nur die ausgebildetste Hierarchie so in das kleinste Detail hinein bestimmen konnte. — Ganz an unrechter Stelle der Zeit und dem Ort nach steht auch meines Erachtens das Gesetz vom Laubhüttenfest. Wenn wir es schon, der Natur der Sache nach, unwahrscheinlich fanden, daß Mose das Passah gestiftet haben soll: so ist es noch weit unwahrscheinlicher und fast widersprechend, daß er das Laubhüttenfest gestiftet haben soll, damals als der Nomadenzug durch die Wüste, zu dessen Andenken es gefeiert wurde, noch nicht vollendet war, ja als Mose noch gar nicht wissen konnte, daß dieser Zug so lange dauern würde, durch welche Länge allein er die Feier des Laubhüttenfestes veranlaßt zu haben scheint, da er sonst wohl nicht so merkwürdig gewesen wäre. Daß dieses Fest in der frühern Gesetzsammlung bloß als Erndtefest aufgeführt wird 2 Mose 23, 16., hat mich auf die Vermuthung gebracht, daß es ursprünglich erst bloß als solches gefeiert worden und erst später in das Laubhüttenfest übergegangen seyn möge. Ueberhaupt entdecken sich Spuren von successiver Ausbildung dieser Feste, aus Vergleichung der frühern Bücher mit dem Deutero-

nomium, wie ich in einer frühern Untersuchung gezeigt*). Und wie dieß vom Passah bestätigt wird durch das geschichtliche Datum 2 Könige 23, 22 ff., daß seit der Richter Zeit kein Passahfest so (nach allen Vorschriften des Pentateuchs) gefeiert worden, wie unter Josia: so findet sich eine ähnliche Bemerkung über das Laubhüttenfest Nehem. 8, 17. „daß die Kinder Israel seit Josuas Zeit nicht also gethan" (das Laubhüttenfest gefeiert). Nun wird es zwar Esra 3, 4. gefeiert; aber dann heißt jene Bemerkung doch soviel, daß es bis dahin nicht ordentlich, nach allen gesetzlichen Vorschriften gefeiert worden.

Von Gesetzen, die erst später im Lande Canaan Statt finden konnten, ist noch zu nennen Cap. 19, 33. über die bei den Israeliten wohnenden Fremden, und Cap. 20, 1—5 und 18, 21. gegen die Sünden des Molochdienstes. Dieser Gott war Cananitisch und in der spätern Geschichte finden wir, daß die Israeliten ihm auch nachgingen; aber hier in der Wüste zumal im Anfange des Zuges wußten sie wohl noch nichts davon: denn noch hatten sie die Cananiter nicht berührt.

6) Gegen die Aechtheit vieler Gesetze des Leviticus ist der Einwurf zu wiederholen, den wir schon

---

*) B. 1. S. 290 ff.

früher gebraucht, daß Mose sie auf die steinernen Tafeln gesetzt haben würde, wenn auch nur in kurzen Worten. 5 Mose 24, 8 wird an die Gesetze über den Aussatz ganz kurz erinnert: „hüte dich vor der Plage des Aussatzes, daß du mit Fleiß alles haltest und thuest, was dich die Priester und Leviten lehren 2c." Konnte Mose nicht eben so ein kurzes Gesetz in Stein einhauen lassen, wenn er auch die nähern Bestimmungen den Priestern anvertrauen mußte? — So mit mehrern Gesetzen.

7) Die Opfer- und Ritual-Gesetze Cap. 1 — 8. 16. 22., so wie alle, die im Pentateuch sonst noch vorkommen, habe ich schon früher durch die Bemerkungen verdächtig zu machen gesucht, daß Ritualgesetze gemeiniglich nach und nach entstehen, und nur durch das Herkommen Glauben und Ehrfurcht erhalten können, daß alle Reformationen des Cultus nur behutsam geschehen müssen (eher läßt sich eine neue Religion als ein neuer Cultus einführen und nur durch die erste läßt sich der letzte einführen), daß es nicht wohl denkbar sei, daß Mose sich die Mühe gegeben und die Muße gehabt, auf diese so fein ausgebildeten Cerimonien zu sinnen, und endlich, daß wir in der Geschichte, bis zu David wenigstens, die größte Einfachheit des Gottesdienstes finden, Opfer ohne Priester und ohne alle diese Cerimonien, und

daß

daß diese Ritualgesetze das Ansehen haben, als seien sie im Fortgang der Zeiten von den raffinirenden Priestern eingeführt und noch später schriftlich aufgezeichnet und gleichsam systematisch abgehandelt worden *). Alle diese Bemerkungen haben jetzt weit mehr Gewicht, da wir schon soviel gegen die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Pentateuchs, besonders seiner rechtsgeschichtlichen Notizen, gewonnen und auf der erwiesenen Unächtheit fast aller vorhergehenden Gesetze fußen.

Was Mose für die bessere Einrichtung des Gottesdienstes gethan, läßt sich durchaus nicht bestimmen nach den vorhandenen rechtsgeschichtlichen Berichten; nur würde man unsere Absicht falsch deuten, wenn man glaubte, daß wir Mose alles absprechen wollten. Wir sind nur consequent und thun Verzicht auf die Geschichte, da wir offenbar keine glaubwürdigen Relationen haben, und alle willkührlichen Sonderungsversuche und Vermuthungen ungeschichtlich sind. Wo keine Relation, da keine Geschichte!

8) Noch müssen wir die schon anerkannte Unächtheit des 26. Capitels, das ehedem den Schluß des Buchs gemacht zu haben scheint, für unsern Zweck anführen. Der Bußprediger, der hier Hoff-

---

*) B. 1. S. 261 ff.

nungen und Verheißungen für die Befolger der Gesetze, aber die schrecklichsten Drohungen gegen die Uebertreter ausspricht, kann Mose nicht seyn, noch überhaupt aus einer frühern Periode, da er so bestimmt von der Verwüstung des Landes und der Zerstreuung des Volkes in Feindesland spricht V. 31 ff. Es ist nicht wohl zu gedenken, daß die Hebräer dem Gedanken an eine mögliche Zerstreuung unter fremde Völker eher Raum gegeben, als nachdem ihnen die Erfahrung die Möglichkeit gezeigt, d. h. nach der Auflösung des Israelitischen Königreichs; und wirklich finden wir auch sonst dergleichen Drohungen nicht eher. Ueberhaupt, (sagt Vater*) sehr richtig) „ist dieses Cap. völlig in dem Geiste geschrieben, welcher sich in den Schilderungen der viele Jahrhunderte spätern Propheten ausspricht."

Wenn nun dieses prophetische Stück aus einer spätern Zeit ist, so folgt ja, daß das Buch, dem es einverleibt und gleichsam als Schlußstein angefügt ist, und die in demselben enthaltenen Gesetze ebenfalls aus einer spätern Zeit seien. Das Gegentheil müßte erwiesen werden, wir haben aber mannigfaltige

*) Comment. über den Pentat. Th. III. 639 f., wo man die Kritik dieses Kap. vollständig findet.

Gründe aufgeführt, welche diesen Erweis des Gegentheils wohl unmöglich machen möchten.

9) Die Beschaffenheit dieses Buches und die wahrscheinliche Entstehungsart desselben ist nun den bisher beigebrachten Bemerkungen eben so angemessen, als es sie unterstützt und bestätigt. Es besteht nämlich aus einzelnen Aufsätzen, die nur lose zusammengereiht sind.

Dieß beweist zuvörderst der Umstand, daß mehrere Parthieen Unterschriften (Titel) haben. Als Cap. 1—7 haben die Schlußformel Cap. 7, 37. 38: „dieß ist das Gesetz für Brandopfer, unblutiges Opfer, Sünd- und Schuldopfer, für Einweihungs- und Freudenopfer, welches Jehovah Mose befohlen hat auf dem Berge Sinai, am Tage, wo er den Kindern Israel befahl, ihre Gaben dem Jehovah darzubringen in der Wüste Sinai." — Die Speisegesetze Cap. 11. haben die Schlußformel, V. 46. 47: „dieß ist das Gesetz über die Thiere und Vögel und allerlei Thiere, die im Wasser und auf der Erde leben, um zu unterscheiden zwischen den reinen und den unreinen und zwischen den eßbaren Thieren und den Thieren, die nicht gegessen werden." — Eine ähnliche hat Cap. 13. 14., und beiden scheint die ganz letzte gemeinschaftlich zu seyn Cap. 14, 57: „dieß ist das Gesetz vom Aussatz". — So hat auch Cap. 15.

seine Unterschrift. Freilich ist die von Cap. 1 — 7. durch die Bestimmung, wo das Gesetz promulgirt worden, charakteristischer für die Abgesondertheit dieser Capp. als die letztern, die nichts weiter seyn konnten, als Ueberschriften von Abschnitten.

Entscheidender für die fragmentarische Natur des Levitikus ist die innere Abgeschlossenheit der meisten Stücke. Cap. 1 — 7. machen einen eigenen Ritualcodex aus; Cap. 11. ist eine Sammlung der Gesetze über die reinen und unreinen Thiere; Cap. 13. 14. enthaltend die Gesetze über den Aussatz, und Cap. 15. die über die Geschlechtsunreinigkeiten, sind in sich selbst unabhängig, eben so Cap. 16. von dem jährlichen Sühnopfer; Cap. 17. über die Einheit des Opferortes und des Bluttessens und Cap. 18. über die Sünden des Geschlechtstriebes; und so kann man sehr leicht das ganze Buch in einzelne Fragmente zerfällen. Aber was gegen die Unterschriften gesagt werden konnte, kann auch gegen die Trennbarkeit der einzelnen Capp. gesagt werden: daß nämlich die Natur eines Gesetzbuchs mit sich bringe, daß die einzelnen Gesetze einzeln erscheinen und zum Behuf der Deutlichkeit wohl gar als verschieden bezeichnet werden, daß also gar wohl Ein Gesetzgeber unser Buch geschrieben haben könne: Allein, die besten Beyspiele, deren Einzelheit und

Verschiedenheit fast unleugbar ist, und durch welche die Möglichkeit der Einzelnheit der übrigen zur Wahrscheinlichkeit erhoben wird, sind noch zurück. Cap. 19. enthält ein ganzes System der Gesetzgebung; die verschiedenartigsten Gesetze und Lebensregeln sind darin zusammengestellt, von denen die meisten schon angeführt sind, oder noch in den folgenden Stücken vorkommen*). Es läßt sich nicht denken, daß ein Gesetzgeber, der nach einem gewissen Plane verfuhr, oder doch sich nur durch bestimmte Veranlassungen bestimmen ließ, (und dieß müßte man von jedem voraussetzen) hier auf einmal solche Gesetz-Miscellen aufgezeichnet und promulgirt haben sollte. Hingegen ist nichts wahrscheinlicher, als daß dieses Stück der Aufsatz eines Rechtslehrers ist, der (wer weiß, wodurch veranlaßt) die ihm wichtigsten oder am nächsten liegenden Gesetze aus dem ganzen Schatz der Jurisprudenz aushob und zusammenstellte; welchen Aufsatz dann der Sammler unsers Buchs einrückte. — So ist Cap. 23. ein vollständiger Aufsatz über die Feier aller Feste. Ueber alle Feste sind schon Gesetze dagewesen, über das Passah-, das Pfingst- und Erndtefest (das nur

*) Es ist merkwürdig, daß in diesem Stück besonders sittliche Vorschriften häufig sind. (V. 14—18. 22—34.)

hier als Laubhüttenfest zum erstenmal dargestellt ist, und über den großen Versöhntag: warum sollte Mose sich so oft wiederholt haben? Das hingegen läßt sich denken, daß ein späterer Priester es nöthig und nützlich fand, das Capitel über die Feste einmal besonders und in Zusammenhang abzuhandeln. — Cap. 18 und 20. können nicht von Einem Verf. seyn. Im ersten sind die verbotenen Befriedigungen des Geschlechtstriebes aufgestellt und im Allgemeinen mit der Todesstrafe belegt V. 29., im zweiten sind die Strafen für jede einzelne angegeben: Ein Verf. hätte beides gleich zusammengenommen. Wir haben die Aufsätze zweier Rechtslehrer, die das Cap. des 6. Gebotes vollständig abhandelten, der eine fügte aber die Strafen hinzu, der andere nicht. Hingegen entdeckt sich zwischen beiden auch einige Verwandtschaft. Beide sind mit Ermahnungen ausgestattet und beide haben die ähnliche: „sie sollten nicht nach den Werken der Heiden thun, die vor ihnen ausgestoßen würden, damit nicht auch sie das Land ausspeie" (welcher selbe Ausdruck in beiden vorkömmt) Cap. 18, 24 ff. 20, 22 ff.

Noch zeichnen wir einige einzelne Wiederholungen aus, die theils die Verschiedenheit der Aufsätze unsers Buchs unter sich, theils von denen

des Exodus beweisen. Cap. 17, 15. ist das Gesetz von dem Essen eines Aases Cap. 11, 40. wiederholet, ganz ohne Veranlassung und Zusammenhang (vorher ist vom Bluteßen die Rede). Cap. 17, 10 ff. ist das vollständige Gesetz vom Bluteßen gegeben, Cap. 19, 26. aber ist es kurz wiederholt, auch finden wir es schon angedeutet Cap. 3, 17. 7, 26. Cap. 20, 27. ist das Gesetz gegen Wahrsagerei wiederholt, das Cap. 19, 31. zuerst vorkömmt. Cap. 23, 22 das Gesetz gegen das völlige Auffammeln des Getreides steht schon Cap. 19, 9. — Wenn Cap. 23 alle schon vorher dagewesene Festgesetze wiederholt werden, so könnte man es damit entschuldigen, daß es um der Zusammenstellung willen geschehen sei. Aber warum wird Cap. 24, 17 ff. das Recht der Wiedervergeltung (Leib um Leib, Auge um Auge u. s. w.) wiederholt, das schon 2 Mose 21. dagewesen? Die vorhergehende Veranlassung des Verbrechens der Gotteslästerung (V. 10.) erstreckt sich nur bis V. 16. — Was sollen die so ganz abgerissen stehenden Gesetze gegen den Götzendienst und über den Sabbath Cap. 26, 1. 2., die schon dagewesen sind? — Was soll das Fragment über das Lampenöl Cap. 24, 1. 2., das 2 Mose 27, 20. 21. fast wörtlich schon dagewesen, wo es an rechter Stelle steht? Auch das Gesetz von den Schaubrodten (V. 5—9.) ist, obwohl

ganz kurz, schon 2 Mose 25, 30. dagewesen; ebenfalls an einer schicklichern Stelle.

Auch läßt sich einige Verschiedenheit der Darstellung unter den einzelnen Aufsätzen bemerken. In dem, sich auch sonst als ein Ganzes charakterisirenden Stück Cap. 19. ist die Formel sehr häufig: Ich Jehovah (V. 3. 4. 10. 12. 14. 16. 18. 25. 28. 30. 31. 32. 34. 36. 37.), und zwar ohne daß sie mit dem Gesetz in Zusammenhang steht, ohne daß vorher von Jehovah die Rede ist, als reine Formel. Capp. 18. 20. — 22. und andere Stücke haben sie auch, nur aber anders gebraucht, mit einem gewissen Nachdruck, ermahnungsweise. Z. B. Cap. 20, 7 f.: „Darum heiligt euch und seid heilig, denn ich bin Jehovah euer Gott, und haltet meine Gebote und thut sie, ich bin Jehovah, der euch heiligt." Diese letztere Formel ist besonders häufig (Cap. 21, 8. 15. 23. Cap. 22, 16. 32), während sie hingegen in Stücken, die von Reinigkeitsgesetzen handeln, wo man sie besonders erwarten sollte, nicht vorkömmt z. B. Cap. 13 — 15. Cap. 11, 44. (nach den Speisegesetzen) ist sie umschrieben. So haben andere Stücke als Cap. 17. (V. 7.) Cap. 16. (V. 34.) Cap. 23. (V. 14. 21. 31. 41.) u. a. die Formel חקת עולם לדרתיכם, die in manchen wiederum gar nicht zu finden ist. Auch ist die Ein-

führungsformel nicht dieselbe. Die häufigere ist: „Und Jehovah redete mit Mose und sprach"; manche Stücke haben aber auch: „Und Jehovah redete mit Mose und Aaron." In manchen Stücken heißt es dann noch: „Rede mit den Kindern Israel ꝛc.", in manchen folgen die Gesetze geradezu. Cap. 1. redet Jehovah mit Mose aus der Stiftshütte; Cap. 25 redet er mit ihm auf dem Berge Sinai. — Ueberhaupt vermißt man im Ganzen die Gleichheit der Manier, die man von Einem Werk erwarten sollte. Nichts eignet sich mehr zu einer Gleichförmigkeit als gesetzliche Stücke; es giebt einen eignen Schein von Consequenz und Nothwendigkeit, wenn immer dieselben Formeln wiederkehren; auch wird man finden, daß Gesetzgeber und Rechtsgelehrte immer auf eine solche Gleichförmigkeit halten (woher der Curialstil). Hier hat jedes Stück seine eigne Sprache. So ist Cap. 18. alles imperativ gesprochen, in Cap. 20 hingegen (über dieselben Gegenstände) nicht. Beide Capp. haben wieder das Gemeinschaftliche und Unterscheidende, daß sie besonders viel Ermahnungen haben. Manche Stücke sind kurz gebietend, andere sind darlegend und erklärend. Die erstere Art ist die in unserm Buch seltenere (nur Cap. 19. in manchen Gesetzen und Cap. 24, 17 ff. und Cap. 26, 1. 2. gehören dahin), und in dieser

Rücksicht unterscheidet sich unser Buch auffallend von der kleinen Gesetzsammlung 2 Mose 21 — 23.

Endlich zeugt auch von der fragmentarischen Zusammensetzung unsers Buches die doppelte Schlußformel, die es hat Cap. 26, 46. und Cap. 27, 34. Ehemals scheint sich das Buch mit Cap. 26. geschlossen zu haben, wie denn auch die darin enthaltenen Ermahnungen zu Beobachtung der Gesetze nur am Ende des Buchs eine schickliche Stelle haben; dann fügte man noch Cap. 27. daran, hielt es aber für nöthig, noch eine Schlußformel hinzuzusetzen, ohne die vorige auszustreichen.

Der Plan, nach welchem der Sammler verfahren, ist im Ganzen richtig durch den Namen Levitikus angedeutet. Aus diesem Interesse für alles, was die Priester angehet, kann man sich erklären, wie die geschichtlichen Stücke Capp. 8 — 10 in unsere Sammlung gekommen sind: sie betrafen zunächst die Priester. Indessen schließen sie sich genau an den Exodus an, indem Cap. 8. 9. die Ausführung von dem 2 Mose 28. 29. gegebenen Befehl und zwar größtentheils in denselben Ausdrücken enthalten; und es ist nicht abzusehen, bei der Voraussetzung Eines Sammlers von beiden Büchern, warum die Erzählung so abgerissen worden sei. Allein es wäre auch möglich, daß beide Bücher zu verschie-

denen Zeiten gesammelt worden (der Levitikus später), daß der Sammler des Exodus es bei Anführung des Befehls der Einweihung der Priester bewenden lassen und mit der Einweihung der Stiftshütte geschlossen, und daß dann ein späterer Verf. oder auch unser Sammler die Einweihung der Priester in der Ausführung nachgeholt hätte. Die Aufnahme anderer Stücke hingegen, als Cap. 24, 13 ff. von der Gotteslästerung mit angehängten andern Gesetzen, und der zwei Gesetze Cap. 26, 1. 2. vom Götzendienst und Sabbath erscheint ganz zwecklos und kann nur zufällig seyn. Der Sammler fand diese Stücke vor und wollte sie durch Aufnahme in seine Sammlung vor dem Verlorengehen sichern.

Wäre nun diese Vorstellung von der fragmentarischen Entstehung des Levitikus gegründet, und nehmen wir dazu die mancherlei Zweifel gegen die Aechtheit der darin enthaltenen Gesetze und die ihnen eingedruckten Spuren einer spätern Entstehung und Aufzeichnung: so hätten wir folgendes Resultat. Spätere Rechtslehrer oder Priester hatten die vorhandenen, theils noch bestehenden, theils außer Gebrauch gekommenen, theils erst in Ausübung zu bringenden Gesetze aufgezeichnet in verschiedenen Aufsätzen und mit der Autorität und dem Namen Moses als des Gesetzgebers der Nation bezeichnet. Die-

se verschiedenen Aufsätze stellte nun der Sammler (oder die Sammler) des Pentateuchs, als in die Geschichte Moses gehörig, zusammen. Am Sinai hatte Mose Gesetze gegeben (die 2 Tafeln): alle Gesetze daher, die keine besondere geschichtliche Veranlassung hatten, wurden an den Sinai verlegt und so erhielt unser Buch nicht nur seine Stelle nach dem Exodus, sondern auch die Unterschrift, nach welcher die darin enthaltenen Gesetze am Sinai gegeben worden seyn sollen.

So wie nun diese Gesetze vor uns liegen, dürfen wir sie nicht anders als für die einer spätern Zeit ansehen: wir haben nicht die geringste Gewähr für ihre Sinaitische Aechtheit; nur durch eine andere Operation (die aber meines Erachtens ihrer Unsicherheit wegen gänzlich von der Hand zu weisen ist) könnten wir entdecken, welche von allen diesen Gesetzen Mose gegeben, und welches die ursprüngliche Form und Gestalt derselben gewesen sei: denn manche Gesetze könnte er wohl gegeben, manche Einrichtung getroffen haben, aber eine spätere Zeit könnte sie weiter ausgebildet, mit Zusätzen und Clauseln vermehrt und der spätern Lage der Dinge angepaßt haben.

Noch ist uns die Kritik der geschichtlichen Stücke übrig.

Cap. 8 — 10.

Wir finden hier nämlich zwei Mythen, die unsere Aufmerksamkeit verdienen. Das erste Opfer Aarons wird verzehrt vom Feuer, das ausgeht von Jehovah Cap. 9, 24., und die Söhne Aarons Nadab und Abihu, welche wider das Gesetz vor Jehovah räuchern, werden ebenfalls verzehrt vom Feuer, das ausgeht von Jehovah Cap. 10, 1. 2. Was ist das für Feuer?

Die erste Mythe ist im Zusammenhang diese. Mose gebietet Aaron und seinen Söhnen ein Sühnopfer für sich und das Volk zu verrichten und verkündigt ihnen, daß ihnen die Herrlichkeit Jehovahs erscheinen werde. Aaron verrichtet nun die befohlenen Opfer. Er schlachtet das Kalb zu seinem Sühnopfer, sprengt das Blut auf den Altar, aber das Fett u. s. w. zündet er an auf dem Altar, und das Fleisch und Fell verbrennt er außen vor dem Lager; dann schlachtet er einen Widder als Brandopfer, sprengt das Blut auf den Altar, und legt das Opfer zerstückt auf den Altar und zündets an; und so thut er auch mit den Opfern des Volkes, mit dem Sühn- und Brandopfer; dann nimmt er auch das Speisopfer und zündets auf dem Altar an, und endlich schlachtet er noch einen Ochsen und Widder zum

Dankopfer, sprenget das Blut auf den Altar und das Fett ꝛc. zündet er an auf dem Altar. Dann segnet er das Volk und gehet mit Mose in das heilige Zelt und als sie wieder herausgehen, segnen sie das Volk und es erscheint die Herrlichkeit Jehovahs. „Und es ging Feuer aus vom Angesicht Jehovahs und fraß auf dem Altar das Brandopfer und die Fettstücke und das Volk sah es und sie frohlockten und fielen auf ihr Angesicht.“ — Es fällt auf, daß, da lange vorher (denn unterdessen sind Mose und Aaron ins Zelt gegangen) die Opfer angezündet worden, jetzt erst Feuer von Jehovah ausgeht und sie verzehrt: die Opfer mußten ja schon verzehrt seyn. Man ist dadurch veranlaßt worden, das Feuer, das vom Angesicht Jehovahs ausgeht, für weiter nichts als das heilige Opferfeuer zu nehmen, und zwar als die Vorstellung des Verf., so daß man den letzten Vers so übersetzen müßte: „es war nämlich Feuer von Jehovah ausgegangen u. s. w.“ Allein so wie diese Uebersetzung der Sprache nach unrichtig ist (die Hebräer kennen überhaupt das plusquamperf. nicht, auch nicht dem Begriff nach und das ותצא setzt offenbar die Erzählung und die Folge der Begebenheiten fort, indem es in gleicher Linie mit den vorhergehenden ויבוא, ויצאו, ויברכו, וירא und den folgenden וירנו וירא u. s. w. steht): so ist auch die

Vorstellung des Verf. offenbar keine wundervolle. Durch den Ausdruck: Feuer ging aus von dem Angesicht Jehovahs (oder von Jehovah) konnte er nicht das gewöhnliche vorherbeschriebene Anzünden der Opfer meinen: denn wenn auch das Feuer, mit welchem man die Opfer anzündete, ein heiliges war, und allenfalls Feuer von Jehovah genannt werden könnte: so liegt ja in dem ויצא etwas Freies, Wundervolles, das sich nicht mit dem Begriff verträgt: Feuer von Jehovah nehmen. Uebrigens ist ja gleich vorher etwas Wundervolles vorhergegangen: die Herrlichkeit Jehovahs; und ich denke, wir sind soweit einverstanden, daß der Erzähler unter dieser Herrlichkeit sich etwas anderes als die Feuersäule (das Feuer und Rauchzeichen) dachte. Das Frohlocken und Niederfallen des Volks scheint auch etwas Wundervolles vorauszusetzen: denn über das natürliche Vonstattengehn des Verbrennens der Opfer konnte es wohl frohlocken, aber nicht niederfallen. — Wie reimen wir aber nun das natürliche Verbrennen der Opfer mit dem nachherigen Wunderbaren zusammen? Wie bestehen beide Vorstellungen neben einander? Entweder so, daß wir dem Erzähler eine Inconsequenz beimessen, in welche auch andere, wie ich oben gezeigt, verfallen zu seyn scheinen; oder wir müssen uns durch die Annahme einer Inter-

polation helfen: daß nämlich die ursprüngliche Erzählung nichts von diesem Verzehrtwerden des Opfers durch Feuer von Jehovah gehabt habe, sondern vielleicht bloß die Erscheinung der Herrlichkeit Jehovahs, und daß ein späterer Bearbeiter es erst hinzugefügt. Ich liebe dergleichen Annahmen nicht; aber bestimmte Beispiele von solchen spätern mythischen Ausschmückungen früherer Erzählungen, und zwar gerade vom Feuer, das vom Himmel fällt und Opfer verzehrt, rechtfertigen diese. Es sind 1 Chron. 21, 26. vergl. mit 2 Sam. 24, 25. und 2 Chron. 7, 1 f. vergl. mit 1 Könige 8, 45 f., wo, mit kritischer Evidenz, aus Vergleichung beider Relationen, die der Chronik, welche das Verzehrtwerden der Opfer durch himmlisches Feuer allein hat, als interpolirt (ausgeschmückt) erscheint *). — Wenn man auch in unserer Stelle nicht einen spätern Zusatz annehmen wollte, so zeigen doch die angeführten Beispiele, wie solche Mythen entstanden, nämlich durch freie Dichtung, (welches unsere Ansicht überhaupt ist), nicht durch bloße wunderbare Einkleidung eines gegebenen natürlichen Stoffs. Der Verf. der Chronik erlaubte sich, in eine vorliegende

schrift-

*) Vergl. 1 Bändchen, S. 44 f. und 50 f.

schriftliche Relation jenes Wunder hineinzusetzen, ohne Veranlassung, aus bloßer Liebe zum Wunderbaren; wie viel leichter war es, daß ein Erzähler die Relate der Tradition so mythisch dichtend behandelte!

Daß die Vorstellung unsers Erzählers von dem Feuer von Jehovah eine wunderbare sei, wird auch klar durch die folgende Mythe von Nadabs und Abihus Tod. Cap. 10, 1. 2.

„Und es nahmen Nadab und Abihu ein jeder sein Rauchfaß, und thaten darein Feuer, und streuten darauf Weihrauch, und brachten vor das Angesicht Jehovahs fremdes Feuer, welches er ihnen nicht geboten. Und es ging Feuer aus vom Angesicht Jehovahs und fraß sie, und sie starben vor dem Angesicht Jehovahs." — Man nimmt hier אש geradehin für Blitz *), und daß die Leichname nicht verzehrt sind, (man bringt sie hinweg V. 4. und sie sind noch in ihren Priesterkleidern V. 5.), verträgt sich allerdings mit dem Erschlagenwerden durch den Blitz. Aber nicht zu gedenken, daß der Ausdruck אש nicht geradezu auf Blitz deutet, so ist der andere: „es ging aus von Jehovah" dieser Vorstel-

*) Auch das vorige Wunder könnte man versucht werden durch ein Donnerwetter zu erklären, wodurch auch zugleich die Theophanie erklärt würde.

lung ganz entgegen: denn das מלפני dieses Ausdrucks entspricht doch dem vorigen nämlichen Wort in dem Ausdruck: „und sie brachten fremdes Feuer vor Jehovah"; dort ist Jehovah gemeint in seiner örtlichen Gegenwart im Heiligthum, also auch hier. Das Feuer kam also aus dem Heiligthum (oder vom Altar), und nicht vom Himmel, wie sonst von Jehovah heißen könnte, obwohl dann wohl מאת יהוה (wie Gen. 19, 24.), nicht מלפני יהוה stehen würde. — Weil V. 9. ein Verbot des Weintrinkens folgt, so hat man geglaubt, die unglücklichen Räucherer seien vielleicht betrunken gewesen, und die Trunkenheit könnte dann zur Erklärung ihres Todes dienen, indem sie vielleicht unvorsichtig mit dem Feuer umgegangen seien u. dgl.; allein dieser Schluß ist nicht sicher. Sie kamen um, weil sie fremdes Feuer vor Jehovah brachten; was sich der Erzähler darunter gedacht, ist nicht auszumitteln, und eben so wenig die bestimmte Vorstellung von ihrer Todesart, über welche sich der Verf. vielleicht selbst nicht deutliche Rechenschaft geben konnte. Denn das Wunderbare bleibt immer im Dunkeln, auch dem, der es erzählt und glaubt *).

---

*) Vergl. Vater a. a. O. S. 131 f. der als braver Erzähler in seinen Grenzen sich zu halten weiß.

Das ist unleugbar, daß der Ausdruck: „und es ging Feuer aus von Jehovah", hier nicht an ein Nehmen des Feuers und damit anzünden denken läßt; das Feuer kam selbst durch göttliche Kraft, wer weiß woher? Dann müssen wir ihn aber auch immer so verstehn, also in der vorigen Mythe und wo er sonst noch vorkömmt. Es ist zu Erklärung einer kommenden Mythe *) wichtig, dieß festzuhalten.

Noch bemerke ich, daß das so würdige religiöse Betragen Moses und Aarons nach diesem Vorfall („Und Mose sprach zu Aaron: das ists, was Jehovah gesagt hat: ich will heilig gehalten seyn an denen, die mir nahe sind, und vor dem ganzen Volk will ich mich verherrlichen, und Aaron schwieg stille" (V. 3.)) vielleicht mehr der Dichtung angehört als der Geschichte.

Cap. 24, 10 ff.

verdient wohl durch seine Eigenheit noch eine besondere Betrachtung. Ein Israelit, dessen Genealogie sehr genau angegeben ist, lästert den Namen Jehovah. Man nimmt ihn gefangen, bis ihnen das

*) 4 Mose 16.

Orakel kund thut, was man ihm thun solle. Hierauf erhält Mose von Jehovah Befehl, wie er zu bestrafen sei, nebst dem allgemeinen Gesetz gegen die Gotteslästerer V. 15. 16., woran noch andere gar nicht hieher gehörige Gesetze geknüpft sind V. 17 — 22., worauf dann die Bestrafung jenes Menschen folgt. — Dieß Fragment hat das Gepräge der Localität und Ursprünglichkeit: so kann man denken, daß Mose zu Gesetzen veranlaßt wurde. Nur ist das befremdend, daß aus Gelegenheit der geschehenen Gotteslästerung ganz fremde Gesetze angeführt werden. Auch ist der Ausdruck ganz eigen V. 12.: לפרש להם u. s. w., so wie das, daß Mose erst auf das Orakel wartet. 4 Mose 15, 32 ff. finden wir eine ähnliche Anecdote. Man findet einen Mann, der am Sabbath Holz liest, man bringt ihn vor Mose und Aaron und die Gemeine und legt ihn gefangen (dieselben Worte wie in unserer Stelle), denn „es war nicht kund gethan (dasselbe Wort פרש) was ihm zu thun sei", worauf Jehovah die Strafe kund thut. Dann folgt ein Gesetz über die sogenannten phylacteria *). — Diese Stelle

*) Man setzt gewöhnlich die Bestrafung des Sabbathschänders in Zusammenhang mit der V. 30. 31. vorhergehenden Strafandrohung. Ich habe nichts dagegen; [illegible]

scheint mir die größte Aehnlichkeit mit der unsrigen zu haben und vielleicht sind beide von Einem Verf. In beiden ist an eine geschichtliche Veranlassung die Promulgation von Gesetzen gebunden. Vielleicht war es die Manier des Verf. seine Gesetze so einzuführen, so wie andere die allgemeine Einführungsformel: „Und Jehovah sprach zu Mose", brauchten, so suchte er speciellere Veranlassungen (aus der Tradition oder ex ingenio); und man ist vielleicht zu voreilig, wenn man diese geschichtlichen Combinationen für ächt annimmt. Der Unzusammenhang zwischen dem andern daran gefügten Gesetze läßt an eine gewisse Willkühr denken.

Numeri.

Wenn die vorigen Bücher, Exodus und Leviticus, die Gesetzgebung des Privatrechts und des Cultus enthielten, so kann man dieses Buch (als Gesetzbuch im Ganzen) als den Codex des Staatsrechts charakterisiren, d. h. derjenigen Gesetze, wel-

---

wird man nicht erweisen können, daß dieser Zusammenhang der ursprüngliche (nicht erst vom Sammler hervorgebrachte) sei. Das nicht ganz (nur in einem allgemeinen Sinne) hieher gehörige letzte Gesetz ziehe ich aber dazu nach der Analogie unserer Stelle.

che den Israeliten als Bürger des Staates theils als Antiquitäten, theils als noch bestehend interessirten. Zu jenen gehören die Volkszählungen und Einrichtungen des Lagers (die Statistik und Organisation der wandernden Republik), zu diesen die Gesetze über den Besitz, die Grenzen rc. des Landes Canaan. Zwischen und an diese Stücke sind dann noch andere gesetzliche Fragmente gefügt worden.

Cap. 1 — 10. erscheinen als ein Nachtrag zu dem Exodus und Levitikus: wenigstens, wenn auch die Volkszählung Cap. 1. nicht dieselbe seyn sollte, die 2 Mose 30, 11. und 38. 25. schon geschehen ist (worüber nachher), so gehören doch die Stücke Cap. 3. 4. ungefähr in die Zeit von 3 Mose 8., und Cap. 7. schließt sich unmittelbar an 2 Mose 40. an; und die andern in keinem Zusammenhang mit diesen stehenden Stücke scheinen eben ihre Stelle hier erhalten zu haben, weil man sie zur Sinaitischen Gesetzgebung zog *).

Ueberhaupt scheint das ganze Buch ein Nachtrag zu den frühern und die spätere Fortsetzung der frühern Sammlung zu seyn. Gelänge es mir, diese Ansicht wahrscheinlich zu machen, so

*) S. Vater a. a. O. S. 178. 79.

hätten wir für die Kritik des Buches sehr viel gewonnen.

Wenn man annimmt, daß der Exodus und Levitikus und unser Buch zu Einer Zeit von Einem Sammler zusammengesetzt worden: so begreift man nicht, wie diese Zusammensetzung, besonders in Rücksicht der gesetzlichen Stücke, aber auch anderer, so planlos geschehen konnte. Der schlechteste, unverständigste Sammler würde Stücke, die ihrem Inhalt nach nothwendig zusammengehörten, zusammengestellt haben. Ich finde es schon wahrscheinlich, daß der Levitikus später gesammelt worden, als der Exodus. Denn warum sollte doch der Sammler die Anordnungen des heil. Leuchters und der Schaubrodte, die 2 Mose 27, 20. und 25, 30. schon angeführt sind und nur da an ihrer rechten Stelle stehen, lange nachher mitten unter andern verschiedenartigen Gesetzen 3 Mose 24. angeführt haben? War dieses Stück ein einzelnes Fragment (wie es scheint), so hätte er es doch auf irgend eine Weise dorthin setzen müssen. Die Stücke Capp. 8—10. von der Einweihung und dem ersten Opfer der Priester schließen sich auch an den Exodus an, und man sieht keinen Grund, warum sie durch Einschaltung der Opfergesetze Capp. 1—7. und durch die Kluft eines neuen Buchs davon getrennt sind: denn wir haben doch

keinen Grund, die Eintheilung in Bücher nicht für ursprünglich zu halten, zumal da die letzten Verse des Exodus, wie schon bemerkt, das Buch und mit ihm die Mosaische Geschichte, oder doch die des Sinaitischen Standlagers zu schließen scheinen. Allein noch weit mehr spricht die Beschaffenheit des 4. Buchs für die Verschiedenheit der Sammlung. Warum folgt das zur Einweihung der Stiftshütte gehörige Stück Cap. 7. so spät und so ganz außer Zusammenhang nach? Warum, da der Levitikus sonst alle Gesetze umfaßt, welche die Priester besonders angehen, setzte der Sammler nicht Gesetze dahin, wie Cap. 5. und Cap. 6.? Cap. 5., 1—4 gehört in das Capitel vom Aussatz, und die darin befohlene Entfernung der Aussätzigen aus dem Lager ist schon 3 Mose 13. befohlen.

War es ein einzelnes Fragment, wie es scheint, so sind ja im Levitikus auch andere Gesetze wiederholt und verschieden angeführt. Daß dieses Gesetz später als jene sei, dafür liegt kein Grund in demselben, und wir können auch nicht voraussetzen, daß es der Sammler geglaubt. — V. 5—10. ist ein Nachtrag zu 3 Mose 5, 19 ff., und war also dahin zu setzen. V. 11 ff. enthält die Vorschrift einer Art von Keuschheitsprobe, und gehört in den Levitikus.

denn die Priester haben diesen sonderbaren Ritus zu verrichten. Ebenso gehört das Gesetz über die Nasiräer Cap. 6, 1 — 21. für die Priester und in den Levitikus. — Es ist kein Grund zu entdecken, warum der Sammler diese Gesetze aus jenem Buche ausgeschlossen. Dasselbe gilt von den spätern Gesetzen, z. B. von dem Ritualgesetz Cap. 19. Es gehört zu den Reinigkeitsgesetzen des Levitikus, sowie auch die Opfergesetze Cap. 28. 29., und die Gesetze von den Gelübden Cap. 30. (eine Art von Nachtrag zu 3 Mose 27, 2. ff.) dahin gehören: denn in keinem ist eine Beziehung auf irgend ein späteres Faktum; nur, daß Cap. 19. Eleasar die Verrichtung des Priesters hat, ist ungewöhnlich, und könnte für das Zeichen einer spätern Zeit genommen werden, (da Aaron alt war), aber doch nicht sicher. Freilich läßt sich eben so gut fragen, warum diese spätern Gesetze nicht zu Anfang des Buchs bei den andern stehen; auch hier ist wieder Planlosigkeit; aber der Zusammenstellung des Levitikus scheint doch ein gewisser Plan zu Grunde zu liegen; und nicht ohne Grund kann man die Unvollständigkeit desselben befremdend finden.

So sollte man auch erwarten, daß die Erwählung und Anstellung der Leviten früher vorkommen

müßte, bei der Einrichtung des Heiligthums und der Anstellung der Priester; zwar was ihr Geschäft auf dem Zuge betrifft, so gehört es wohl hieher; aber ihre eigentliche Erwählung als Diener und Ehrenwache des Heiligthums scheint zu spät zu kommen, um so mehr, da die Zeit vom 1sten Tage des 2ten Monden bis zum 20sten Tage desselben offenbar zu kurz ist für diese wichtige Einrichtung.

Gegen alle diese Gründe kann man immer die Planlosigkeit und Inconsequenz des Sammlers anführen, und in der That sind sie nicht positiv entscheidend. Doch möchten sie mehr Haltbarkeit gewinnen durch mein zweites Argument für die spätere Sammlung unsers Buches, welches ich in dem verschiedenen und spätern Charakter der Mythe desselben finde.

Wir haben schon zwei Erzählungen aufgezeigt, die mit den frühern des Exodus identisch und nur verschiedene Bearbeitungen derselben Mythe zu seyn scheinen; Cap. 11. von den Wachteln, und Cap. 20. von dem Wasser aus dem Felsen. In beiden Erzählungen zeigt sich, durch Vergleichung mit denen des Exodus, der Charakter einer spätern, wundersüchtigen Mythologie.

Die Erzählung 2 Mose 17. ist weit einfacher, als die in unserm Buch. Die Rede des murrenden Volkes hat diese viel mehr ausgeführt und ausgeschmückt. Dort sagt es: „Warum hast du uns aus Aegypten geführt, um uns und unsere Kinder und unser Vieh vor Durst sterben zu lassen?“ Hier: „Ach, daß wir umgekommen wären, als unsere Brüder vor Jehovah umkamen. Warum habt ihr die Schaar Jehovahs in diese Wüste gebracht, damit wir und unser Vieh daselbst stürben? Und warum habt ihr uns aus Aegypten geführt an diesen bösen Ort, da keine Saat, keine Feigen, noch Weinstöcke, noch Granatäpfel sind, und wo kein Wasser zu trinken?“ Dort schreit Mose zu Jehovah und Jehovah antwortet ihm; hier gehen Mose und Aaron vor die Stiftshütte und fallen auf ihr Angesicht, und die Herrlichkeit Jehovahs erscheint ihnen. Dort soll Mose mit dem Stab den Felsen schlagen; hier soll er zwar auch den Stab nehmen, aber den Felsen besprechen (ודברתם אל הסלע). Dort ist die Ausführung des Wunders nur so angegeben: „und Mose that also vor den Aeltesten Israel;“ hier versammeln Mose und Aaron das Volk vor dem Fels, und Mose spricht: „Höret ihr Widerspenstigen, werden wir euch auch aus diesem Felsen Wasser hervorbringen?“ und schlägt den Felsen zweimal,

was Gott als ein Zeichen seines Unglaubens nimmt und ihn dafür strafe, indem er ihm die Ankunft ins Land Canaan versagt.

Eben so wundersüchtig und ausgeschmückt ist die Erzählung von den Wachteln in Vergleich mit der des Exodus (Cap. 16.). Als dort das Volk über Brodtmangel klagt, sagt Jehovah zu Mose, er werde ihnen Brodt vom Himmel regnen lassen, und auch Fleisch geben, damit sie sehen sollten, daß er Jehovah sei. Und um dieß Versprechen zu bekräftigen, erscheint die Herrlichkeit Jehovahs in einer Wolke. Hier antwortet Jehovah auf eine sehr lange Klage Moses, er wolle dem Volke Fleisch zu essen geben, und zwar nicht Einen Tag, nicht zween, nicht fünf, nicht zehn, nicht zwanzig Tage lang, sondern einen Monden lang, bis es ihnen zur Nase herausgehe und ihnen zum Ekel sei. Hierauf macht ihm Mose zweifelnd Einwürfe, daß es unmöglich sei, eine so große Menge mit Fleisch zu versorgen, und Jehovah sagt: ist Jehovahs Hand zu kurz? Jetzt sollst du sehen, ob meine Worte eintreffen oder nicht. Auch die Beschreibung der Wachteln ist hier übertrieben. Dort kommen am Abend Wachteln herauf und bedecken das Lager (V. 13.), hier „fährt ein Wind aus von Jehovah, und bringt Wachteln herüber vom Meer, und streut sie auf das Lager, eine Tagereise lang hier und

eine Tagereise lang dort, um das Lager umher, zwo Ellen hoch über der Erde." (V. 31.)

Wie diese beiden Mythen, so verhalten sich fast alle dieses Buches gegen die frühern. Auch sonst finden sich Züge von dieser Prahlerei auf Jehovahs und Moses Wunderkraft. In der Erzählung vom Aufruhr der Rotte Korah Cap. 16. sagt Mose: „Daran sollt ihr erkennen, daß Jehovah mich gesandt hat, zu thun alle diese Werke, und nicht aus meinem Herzen. Sterben sie, wie alle Menschen sterben, und werden sie gestraft, wie alle Menschen gestraft werden, so hat mich Jehovah nicht gesandt" u. s. w. (V. 28 f.). — Jehovah wird dargestellt als sehr eifersüchtig auf seine und Moses Ehre. Als Cap. 14. das Volk, durch die Nachrichten der zurückkommenden Kundschafter muthlos gemacht, gegen Mose und Jehovah murret, sagt Jehovah zu Mose: „wie lange reizet mich das Volk, und wie lange wollen sie nicht an mich glauben durch alle die Zeichen, die ich unter ihnen gethan habe? (V. 11.) — So wahr ich lebe, soll voll werden von der Herrlichkeit Jehovahs die ganze Erde. Denn alle die Männer, die meine Herrlichkeit und meine Zeichen gesehen haben, die ich gethan habe in Aegypten und in der Wüste, und mich nun zehnmal versucht, und meiner Stimme nicht gehorcht haben, deren soll

keiner das Land sehen" u. s. w. (V. 21—23.)
Und als Cap. 12. Mirjam und Aaron gegen Mose gemurret haben, erscheint Jehovah und sagt: „Ist jemand unter euch ein Prophet Jehovahs, dem will ich mich kund thun im Gesicht, oder mit ihm reden im Traum. Aber nicht also mein Knecht Mose, über mein ganzes Haus ist er treu. Von Mund zu Mund rede ich mit ihm, und den Anblick und nicht in Verhüllung, und das Bild Jehovahs siehet er, und warum habt ihr euch nicht gefürchtet zu reden wider meinen Knecht Mose?" — Solche Lobpreisungen Mose's finden sich in den frühern Mythen nicht; überhaupt ist es neu, daß Jehovah ihn seinen Knecht nennt, so wie auch er sich selbst Cap. 11, 11. in einer Anrede an Jehovah so nennt.

Zufällig ist es wohl nicht, daß in unserm Buch der Zug so oft vorkömmt, daß Mose, Aaron und andere vor der Stiftshütte niederfallen. C. 20, als das Volk über Wassermangel murret, fallen Mose und Aaron auf ihr Angesicht vor der Stiftshütte (V. 6.). In der verwandten Mythe 2 Mose 17. schreit Mose zu Jehovah ohne diese Cerimonie.

Bei der Empörung zu Kadesbarnea fallen Mose und Aaron auf ihr Angesicht Cap. 14, 5. Bei dem Aufstand Korahs fällt Mose auf sein Angesicht

Cap. 16, 4.; V. 22. thun es die Aufrührer auch, und Cap. 17, 10. thun es Mose und Aaron wieder.

In dem mit einer frühern Mythe schon in anderer Hinsicht verglichenen Cap. 11. spricht sich der spätere mythologische Charakter besonders in der Mythe von der Erwählung der 70 Aeltesten aus. Wenn 2 Mose 18. die Einrichtung der Volksrichter auf Jethros Rath getroffen wurde; so kömmt hier Jehovah hernieder, und nimmt von dem Geist, der auf Moses war, und legt ihn auf die 70 Aeltesten, worauf diese weißagen. Nun ist freilich jenes Stück schon vor den andern Mythen des Exodus durch seine Einfachheit ausgezeichnet, und die Differenz, die zwischen ihm und unserer Mythe obwaltet, kann nicht für die zwischen dem 2. und 4. Buch gelten. Allein die ganze so grob superstitiöse Vorstellung von der Austheilung des göttlichen Geistes scheint dem Exodus fremd. Von den Werkmeistern der Stiftshütte heißt es 2 Mose 31, 2 ff. und Cap. 35, 30 ff., daß Jehovah sie erfüllet mit dem Geist Gottes u. s. w., welche Vorstellung noch weit von einer solchen Geistesaustheilung entfernt ist. — Auch sonst noch in unserm Buche Cap. 27. bei der Einweihung Josuas zu dem Feldherrnamte wird das Händeauflegen gebraucht. „Mose legt von seiner Herrlichkeit (הוד) auf ihn.“

In diese verschiedenen mythologischen Vorstellungen scheint auch der Ausdruck אל אלהי הרוחת לכל בשר, der in unserm Buche zweimal, Cap. 16, 22. und Cap. 27, 16., und vorher nicht, vorkömmt, einzugreifen. Auch ließen sich vielleicht noch manche Verschiedenheiten der Sprache aufzeigen. So ist z. B. der Jehovah in den Mund gelegte Schwur חי אני Cap. 14, 21. 28., und vielleicht charakteristisch.

In andern Stellen scheint der Exodus nachgeahmt oder zum Theil copirt. Die Stelle Cap. 14, 12—16. ist der 2 Mose 32, 10—12 ähnlich, und V. 18. ist fast wörtliche Wiederholung von 2 Mose 34, 6. 7.

In beiden Stellen ist Jehovah auf das Volk erzürnt, in unsrer Stelle über ihr Murren über die erhaltenen Nachrichten vom Lande Canaan, dort über das gegossene Kalb.

2 Mose 32, 10 ff.	4 Mose 14, 12 f.
Und nun laß mich, mein Zorn soll über sie entbrennen und sie verzehren und ich will dich zum großen Volk machen. Und Mose flehte vor Jehovah seinem	Ich will sie mit Pestilenz schlagen und vertilgen und dich zum größern und stärkern Volk machen, denn dieß ist. Und Mose sprach zu Jehovah: Es haben die

Gott und sprach: warum Jehovah soll dein Zorn entbrennen über dein Volk, das du aus dem Lande Aegypten geführet hast mit großer Kraft und starker Hand? Warum sollen die Aegypter sagen: zum Unglück hat er sie ausgeführt, um sie zu tödten im Gebirge und sie zu vertilgen von dem Angesicht der Erde? Kehre um von dem Grimm deines Zorns und sei gnädig über die Bosheit deines Volks.

Aegypter gehöret, daß du dein Volk mit großer Kraft aus ihrer Mitte geführt, und es gesagt den Einwohnern dieses Landes, und diese hören, daß du Jehovah in der Mitte dieses Volkes bist und von Angesicht zu Angesicht gesehen wirst, und daß deine Wolke über ihnen stehet und du in der Wolkensäule vor ihnen hergehest des Tages, und in der Feuersäule des Nachts. Und nun tödtest du dieses Volk wie einen einzelnen Mann, und es sagen die Völker, die von deinem Ruhm gehöret: weil Jehovah nicht konnte dieses Volk in das Land bringen, das er ihnen geschworen, so hat er sie in der Wüste geschlachtet.

Dieser Aehnlichkeit ungeachtet glaube ich nicht, daß beide Stellen von Einem Verf. sind. Die des 4. B. ist ausgeschmückter und in einem schlechtern Ge-

schmack geschrieben: Gott wird darin nach dem gewöhnlichen Ausdruck bei der Ehre angegriffen; auch ist zu viel auf die Wunder hingewiesen. Uebrigens glaube ich nicht, daß Ein Verf. zwei so ähnliche Mythen gedichtet hätte (in beiden läßt sich Gott erbitten). Ich halte unsere Stelle für eine spätere Nachahmung von jener (die Nachahmer wollens immer besser machen und machens dadurch schlechter); auch V. 18. ist eine Reminiscenz aus dem Exodus: und so hätten wir wieder einen Beweis mehr von dem spätern Charakter unsers Buchs.

Vielleicht ließe sich auch Cap. 9, 15—23., welches eine Wiederholung von 2 Mose 40, 36—38. ist, als eine Nachahmung davon betrachten. Dort steht die Notiz von dem Stehenbleiben und dem Aufbruch der Wolkensäule an ihrer Stelle; aber hier erscheint sie ganz ohne Veranlassung und Zweck („Und des Tages, da die Wohnung aufgerichtet ward, bedeckte sie eine Wolke ꝛc."), da von der Errichtung der Stiftshütte vorher gar nicht die Rede ist. Eine Vergleichung beider Stellen wird zeigen, daß die unsrige weit ausgearbeiteter und umständlicher ist; sollte der Sammler des Exodus, wenn er sie kannte, sie nicht statt jener kurzen aufgenommen haben?

Jetzt zu der Kritik der einzelnen Stücke.

Cap. 1.

Zählung des Volks.

Es ist die Frage, ob nicht diese Zählung dieselbe sei, die wir schon 2 Mose 30, 11. und 38, 25. erwähnt finden. Die Summe ist dieselbe, dort wie hier 6003550, nur ist die Zeit verschieden; jene geschah vor der Errichtung der Stiftshütte, also vor dem 1sten Monat des 2ten Jahres, diese am 1sten Tage des andern Monden. Geddes nimmt an, die Zahlen unserer Zählungsliste seien willkührlich so eingerichtet, daß sie mit jener Summe der ersten Zählung zusammentreffen sollten, wie sie denn lauter runde Zahlen seien; Vater stellt die Meinung auf, daß unsere Zählung in der That keine andere als jene erste, und unser Cap. nichts als ein Nachtrag zum Exodus sei; durch Versehen aber habe es das spätere Zeitdatum erhalten *). Dieß müßte aber doch geschehen seyn, bevor es in diese Sammlung aufgenommen oder indem es aufgenommen wurde: denn sollten wohl nach Vollendung der Sammlung noch Zusätze hinzugekommen seyn? Dann träfe diese

*) S. Comment. Th. III. S. 1. 2.

Vorstellung mit meiner Ansicht von allen diesen Zählungen zusammen.

Mag es seyn, daß Mose wirklich eine Zählung angestellt hatte, und daß die Summe durch die Tradition erhalten worden war, oder daß man nur eine ungefähre Zahl von der Volksmenge der Israeliten erzählte: genug, die Erzähler der Mosaischen Geschichte suchten auch diese Nachricht durch schriftliche Aufzeichnung zu erhalten und näher zu bestimmen. Die einzelnen Zahlen unsrer Liste sind meines Erachtens bloß willkührlich angegeben, nach einer muthmaßlichen Vertheilung der Hauptsumme; alle sind runde Zahlen, und schließen mit 100, eine einzige mit 50, weil die Totalsumme mit 50 schließt. Wären die einzelnen Summen historisch richtig, so müßte die Liste wohl aus Moses Zeitalter seyn, von Mose selbst oder unter seiner Aufsicht aufgezeichnet; allein um dieß anzunehmen, müßten wir andere Beweise haben, die uns gänzlich mangeln. Nach innern Gründen und nach dem ganzen Charakter der übrigen Mosaischen Relationen können wir es nicht annehmen; im Gegentheil ist die erstere Ansicht wohl die wahrscheinlichste (durch Consequenz begründet), daß wir an diesem Stücke eine Mythe haben. Daß ihr Gegenstand und ihr Aussehen so diplomatisch und unpoetisch ist, kann dieser Ansicht nicht entgegen seyn:

man kann auch Zahlen dichten, und die Absicht, aus welcher sie gedichtet wurden, ist immer poetisch. Man wollte einmal die Geschichte der Mosaischen Periode erzählen; zu einer, wenn auch poetischen Geschichte, gehören auch Details, zumal für ein Volk, das für Genealogie und dergl. so großes Interesse hatte, als die Israeliten. Niemand wird den Schiffscatalog der Ilias in dem Sinne eines diplomatischen Documents lesen, sondern als Poesie, als einen nothwendigen Theil des großen umfassenden Poems, welchen das Nationalinteresse der Griechen und die Vollständigkeit des Ganzen foderte; wiewohl man hier eher von der weit jüngern Tradition sichere Angaben erwarten könnte.

Die Zählung im Exodus wird um der zu liefernden Beisteuer zur Stiftshütte willen angestellt; wir fanden diese Beisteuer überhaupt, besonders aber die große Menge Metalls, unwahrscheinlich; also wäre auch jene Zählung unwahrscheinlich, und gehörte mit in die Mythenreihe des Pentateuchs, und so auch die unsrige. Wir sehen, wie alles zusammenhängt und uns zur Consequenz auffodert.

Auch vorwärts schließt sich diese Zählung an die Mythen an. Die Leviten werden nicht mit unter der ganzen Menge, sondern besonders gezählt

Cap. 3.; ihre Anzahl ist 22000 *); sie sollen für die Erstgebohrnen des ganzen Volkes genommen werden; diese werden zu dem Ende gezählt, und ihre Summe beträgt 22273. Diese Summe ist von zwei Seiten verdächtig. Nach allen Erfahrungen ist ein solches Verhältniß der Erstgebohrnen gegen die Uebrigen falsch; es ist das von 1 zu 42, und es müßte das seyn von 1 zu 4 **); zweitens ist es auffallend, daß die Zahl der Erstgebohrnen so nahe mit der der Leviten zusammentrifft, welche statt jener von Jehovah angenommen werden. Sollte diese Gleichmachung nicht willkührlich seyn? Daß dennoch ein Ueberschuß angegeben ist, und zwar ein so bestimmter bis in die kleinern Zahlen herab, scheint entgegen zu stehen; dieser Schein könnte aber vielleicht absichtlich gesucht seyn. Ferner ist die Annahme der Leviten statt der Erstgebohrnen mythisch, sie ist nämlich auf das Sterben der Erstgeburt in Aegypten gegründet, nach Cap. 3, 12. und 2 Mose 13, 11.; zwar ist ein anderer historischer Grund für die Hei-

*) Ueber die Lösung des Widerspruchs zwischen dieser Totalsumme und den einzelnen Zahlen vergl. Vater a. a. O. S. 10 ff.

**) Siehe die genaue Erörterung bei Vater a. a. O. S. 128.

ligkeit der Erstgeburt wahrscheinlich; allein dieser liegt nicht in unserer Relation. Ist aber die Auswahl der Leviten selbst mythisch, so ist es auch ihre Zählung und die damit zusammenhängende Zählung des ganzen Volks. Wenn wir also schon durch Consequenz genöthigt sind, diese Angaben im mythischen Sinne zu nehmen, weil sie im Pentateuch, einem sonst mythischen Buche, mitten unter Mythen stehen: so ist diese mythische Ansicht noch durch innere Verwandtschaft begründet.

Soweit sind wir zu der wichtigsten Untersuchung geleitet über die Erwählung der Leviten, ob sie historisch richtig und Mose zuzuschreiben sei. Unsern Grundsätzen nach ist diese Frage eigentlich abzuweisen. Wie die Sache im Pentateuch dargestellt ist, hat sie lediglich eine mythische Bedeutung, und wir stehen überhaupt noch gar nicht auf historischem Boden, wir können uns mit der Forschung an nichts anlehnen, vor- und rückwärts begegnen wir lauter Mythen. Wollen wir die Untersuchung über den Ursprung der Leviten in das Gebiet der Geschichte ziehen, so müssen wir andere Nachrichten befragen: dann wendet sich die Untersuchung dahin, ob und wenn die Leviten in der Geschichte vorkommen: und hierüber sind die Acten schon geführt in einer frü-

hern Untersuchung *), nach welcher wir die Leviten erst mit David und mit dem Davidischen Heiligthum in Jerusalem auftreten sahen, und hingegen nicht fanden, wo wir sie finden sollten.

Die Entstehung der Mythe über die Mosaische Erwählung der Leviten ist eben so begreiflich, als nach dem ganzen Geist der Mosaischen Mythologie nothwendig und in der Analogie der Geschichte begründet. Die später entstandene Hierarchie suchte sich dadurch zu heiligen und zu befestigen, daß sie ihren Ursprung in die Mosaische Zeit, der Entstehungsperiode alles Herrlichen und Göttlichen, zurückrug: das Reich der Mythe und Dichtung stand der Phantasie offen: alles konnte erzählt und geglaubt werden im Fortgang der Zeit; eine Dichtung diente einem folgenden Dichter, der sie als Wahrheit überkam und als solche annahm, zur Grundlage einer andern; der Gegenstand verlangte diplomatische Behandlung, alles mußte genealogisch genau und im bestimmten Detail dargestellt werden; die Tradition gab mancherlei Data (z. B. Genealogieen), die nur angewandt und modificirt zu werden brauchten; und so entstanden diese so authentisch scheinenden Sagen über die Einrichtung der Leviten.

*) Bd. I. S. 223 ff.

Wem es unglaublich scheinen sollte, daß man solche Nachrichten erdichtet hat, den verweise ich auf die Levitenlisten der Chronik 1 Chr. 15. und 16, 37., deren Falschheit ich bewiesen zu haben hoffe *). Konnten die Priester zurück in Davids Zeit, von welcher geschichtliche Nachrichten vorhanden waren, solche Dichtungen verlegen, und so diplomatisch genealogisch ausschmücken: so war es noch weit leichter, in die fabelhafte Urwelt die Produkte der spätern Zeit zurückzutragen; ja die Mythologie verlangte es: Mose, der alle Gesetze gegeben, alle Einrichtungen getroffen, welche noch in der spätern Zeit bestanden, sollte der nicht auch das Priesterthum gestiftet haben, mit allem Zubehör, mit der heiligen Dienerschaft und Leibwache der Leviten?

Daß wir mit dieser Ansicht der Levitischen Nachrichten des Pentateuchs, durch welche wir auf alle geschichtliche Forschung in dieser Sache Verzicht thun, im Dunkeln bleiben über die Entstehung der Levitischen Hierarchie, darf uns nicht irre machen: die Nothwendigkeit gebietet, hier unsere Wißbegierde

*) Nämlich die daselbst beschriebene Translocation der Bundeslade ist aus Vergleichung mit 2 Sam. 6. falsch, und die Existenz der Mosaischen Stiftshütte zu Davids Zeit ist ebenfalls eine Legende. S. Bd. I. S. 85 ff. und 102 ff.

sie zu unterdrücken. Aber ein anderer Umstand scheint unsere mythische Ansicht zu stören. Nach 4 Mose 35. und Jos. 21. erhielt der Stamm Levi kein zusammenhängendes Stück Land, sondern nur Städte, die in dem Erbtheil der übrigen zerstreut lagen. Man kann nicht an der historischen Richtigkeit dieser Einrichtung zweifeln: denn wenn auch die Nachrichten des Buchs Josua von keinem historischen Werth sind für Josuas Geschichte, wie die Kritik desselben zeigen wird, so kann es doch Zeugniß geben für die spätere Statistik des Israelitischen Reichs. Mit der Richtigkeit dieser Thatsache erhält aber eines Theils die Nachricht des Pentateuchs 4 Mose 35. historischen Gehalt: denn erhielten die Leviten dieses zerstreute Erbtheil, so läßt sich vermuthen, daß Mose es angeordnet, wie dieses Cap. besagt, da in späterer Zeit, wo alles schon festsaß, ein solches Arrangement nicht thunlich war; andern Theils scheint dadurch die Aussonderung des Stammes Levi als einer heiligen Caste selbst bestätigt zu werden als eine Mosaische Einrichtung: denn welche Absicht konnte der Zerstreuung der Leviten unter alle übrige Stämme zu Grunde liegen, als die, sie auszusondern, ihnen eine andere Existenz und ein anderes Interesse, als das der übrigen Staatsbürger zu geben, und durch sie eine gewisse Verbindung

unter den verschiedenen Stämmen herzustellen, durch das Band der Hierarchie alle zu verknüpfen?

Allein über diese Sache sind die Aussagen des Pentateuchs selbst nicht gleich und bestimmt. Stellen wir alle Gesetze zusammen, die wir über die Versorgung der Leviten finden. Nach 4 Mose 18. sollen die Leviten kein Erbgut unter den Israeliten besitzen, sondern den Zehnten von ihnen erhalten, und außerdem noch die Erstlinge aller Früchte, die Lösung der Erstgeburt von Menschen und unreinen Thieren, und einen Antheil an den Opferthieren.

Nach Cap. 35. sollen sie Städte erhalten mit Vorstädten, um ihr Vieh darin zu haben, und zwar 48. Im ganzen Deuteronomium ist von jenem Einkommen der Leviten an Zehnten und Erstlingen nichts gesagt; sondern Cap. 18, 1 — 4., wo ganz besonders von ihrem Unterhalte die Rede ist, wird ihnen bloß ein Antheil an den Opferthieren und die Erstlinge der Feldfrüchte und der Schafschur zugesprochen. Ueber die Zehenten finden sich andere Verordnungen Cap. 14, 22 ff. und 12, 6. 7. u. 11. 12., nach welchen die Zehnten jährlich zum Heiligthum gebracht und daselbst in Freudenmahlen verzehrt werden sollen, wozu die Leviten zu ziehen seien; die Zehnten des dritten Jahres sollen aber an dem Ort des Erbauers den Leviten, Fremdlingen, Waisen

und Wittwen überlassen werden. Die Versuche, alle diese Verordnungen zu vereinigen, sind wohl erschöpft, aber vergeblich *), es sind unvereinbare Verschiedenheiten der Gesetzgebung. Aus frühern Untersuchungen ist bekannt, daß im Deuteronomium eine verschiedene und spätere Gesetzgebung enthalten ist, und daß Differenzen zwischen ihm und den frühern Büchern nicht nothwendig vereinigt werden müssen. — Aber die Verschiedenheit dieses Buchs von den frühern in diesem Punkt der Gesetzgebung scheint noch weiter zu gehen. Es ist nirgends gesagt, daß die Leviten eigene Städte haben; in der Stelle, wo von den Freistädten gehandelt ist (C. 19.), die doch aus den Levitenstädten seyn sollen, nach 4 Mose 35., ist nichts von den Leviten gesagt; übrigens kommt der Ausdruck mehrmals vor: „Der Levit, der in deinem Thore ist" Cap. 12, 12. und öfter. Dieß scheint voraus zu setzen, daß die Leviten mit den andern Israeliten zusammenwohnten, so wie auch das befohlne Zusammenessen der Zehenten und Erstlinge nicht anders möglich war. Wäre nun dieß

*) S. Vater a. a. O. S. 445 ff. und 500., welcher diese Versuche würdigt, aber mit Recht verwirft. Den frühern Forschern mußte eine Vereinigung möglich und nothwendig scheinen, da sie noch an die Einheit des Pentateuchs glaubten.

gegründet, daß in der Gesetzgebung des Deuteronomium nichts von den eignen Städten der Leviten liegt, so wäre es auch wahrscheinlich, daß die beiden Gesetze des 4. Buchs von einander verschieden sind, so daß das Eine Cap. 18., das den Leviten alle Besitzung abspricht, ihnen auch den Besitz von Städten abspräche, das andere aber, das ihnen Städte mit Vorstädten und Viehzucht zuerkennt, vielleicht aus einer andern Gesetzgebung wäre. Der dort gebrauchte Ausdruck: Du (Aaron) sollst in ihrem Lande nichts besitzen, und dir kein Theil werden" (V. 20.); und: „sie sollen unter den Kindern Israel nichts besitzen" (V. 23.), läßt doch wahrlich nicht an den Besitz von 48 Städten mit Vorstädten denken, (welcher wirklich viel ist für einen so kleinen Stamm). Im Deuteronomium, wo dieser Ausdruck auch oft vorkommt, wird man gar nicht versucht, an den Besitz von Städten zu denken, da von den Leviten, wie bemerkt, immer so gesprochen wird, als wenn sie nur unter den andern Israeliten zerstreut lebten; nur weil im 4. Buch noch in einem andern Gesetze den Leviten Städte zugesprochen sind, hat man geglaubt, daß durch Versagung von Besitzthum (נחלה) der Besitz von Städten nicht versagt sei. Aber bei der sonst anerkannten Heterogeneität, besonders der gesetzlichen Stücke des Penta-

teuchs, sehe ich nicht, was uns nöthige, auf eine Vereinigung beider Gesetze zu denken. — Man bedenke auch, welche ungeheure Vortheile die Leviten besessen hätten, wenn sie bei dem Besitz so vieler Städte mit Vorstädten, in denen sie Vieh halten konnten, noch dazu alle jene Einkünfte, den Zehnten und die Erstlinge von Allem genossen hätten. Nach dem ungefähren Verhältniß der Volksmenge des Stammes Levi zu der der übrigen Stämme hätte ein einziger Levit ohne Arbeit und Kosten soviel erhalten, als fünf Israeliten durch Ackerbau und Viehzucht gewannen.

Durch die hervorgegangene Verschiedenheit zwischen diesen Gesetzen verstehen wir nun auch das Gesetz 3 Mose 27, 30., wo gesagt ist, daß alle Zehnten Jehovah heilig seien, so wie nach dem Vorigen auch die Erstlinge (V. 26.). Gewöhnlich verstand man dieß so, daß sie den Leviten gehörten, als sie unter dem allgemeinen Ausdruck dieses Bestimmte verstanden; allein mir scheint dieses Gesetz unter die Gesetzgebung des Deuteronomium zu gehören, nach welcher die Zehenten und Erstlinge nur Jehovah heilig und in Opfermahlzeiten zu verzehren waren, wozu die Leviten gezogen wurden.

Bei dieser Verschiedenheit und Unbestimmtheit der Gesetze ist es schwer und vielleicht unmöglich zu

bestimmen, welches zu den verschiedenen Zeiten die Rechte und Besitzungen der Leviten waren; um so mehr, da manche Gesetze, z. B. das über die Zehnten, vielleicht nur hierarchische Foderungen sind, die man durch gesetzliche Autorität geltend zu machen suchte. Denn wie schon bemerkt, sind diese Emolumente zu groß, als daß sie je vollkommen realisirt worden seyn sollten.

So wie aber die Einkünfte und Rechte der Leviten die Gesetzgebung schwankend und verschieden ist, so auch über ihre Verrichtungen.

In den frühern Zeiten sind die Leviten von den eigentlichen Priestern, den Söhnen Aarons, unterschieden; erstere sind nur die Diener und Schaarwache des Heiligthums. Im Deuteronomium hingegen sind Leviten und Priester gleichbedeutend, כהנים הלוים steht gewöhnlich beisammen *). Dieß kann wohl nicht bloße Verschiedenheit des Sprachgebrauchs seyn; sondern es ist dadurch die Auszeichnung der Familie Aarons, als der eigentlichen Priesterfamilie aufgehoben, und der ganze Stamm Levi als Priesterstamm dargestellt. Was vorher bloße Diener des Heiligthums waren, sind nun zu dem Rechte der Priester selbst gelangt: und

*) Vergl. Vater a. a. O. S. 500 f.

dieß wäre wieder ein Beweis für die spätere Gesetzgebung des Deuteronomium. Diese Leviten nun haben weit größere und wichtigere Verrichtungen, als in den frühern Büchern auch die Priester haben; sie machen ein Oberappellationsgericht aus, 5 Mose 17, 9 ff., haben das Gesetzbuch in Verwahrung und sind die Ausleger und Vorleser desselben B. 11. 18. Cap. 31, 9—13. 26. In der letzten Stelle sind bestimmt die Leviten als die genannt, welche die Lade des Gesetzes tragen, es sind also die eigentlichen Leviten der frühern Bücher, die dort nur als untergeordnet erscheinen.

Auch im 4. Buch stimmt nicht alles über die Leviten zusammen. Cap. 4, 2. 3. sollen alle Leviten vom dreißigjährigen und drüber bis zum funfzigjährigen gezählt werden, als dienstfähige. Cap. 8, 24. hingegen ist die Dienstfähigkeit schon mit fünf und zwanzig Jahren gesetzt.

Schon oben bemerkten wir, daß es auffallend sei, weder im Exodus noch im Leviticus, wo doch die Einrichtung des Heiligthums und des Priesterthums vorkömmt, von den Leviten etwas gesagt zu finden. Zwar werden sie in beiden Büchern erwähnt 3 Mose 25, 32., in dem oben erwähnten Gesetz von Wiedereinlösung der Städte der Leviten, und 2 Mose 38, 21., welche Stelle sehr sonderbar ist.

Den

Den Leviten wird die Besorgung des Baues der Stiftshütte beigeschrieben unter der Aufsicht Ithamars, da doch vorher in der detaillirten Beschreibung des ganzen Hergangs nichts davon gesagt ist. Nach dieser Stelle mußte die Erwählung der Leviten schon damals geschehen seyn: warum ist sie nun nicht angeführt und wird nach dem 4. Buch erst später gesetzt? — Wie? wenn damals, als das 2. und 3. Buch gesammelt wurden, die levitischen Mythen des 4. Buchs noch nicht vorhanden gewesen, und nur erst nachher, um eine Lücke auszufüllen, gedichtet und in das 4. Buch aufgenommen worden wären? Einzelne Erwähnungen der Leviten konnten früher geschehen, weil man ihr Daseyn in der Mosaischen Geschichte supponirte und vergaß, ihre Erwählung ausdrücklich zu erwähnen. Und weil die beiden frühern Bücher schon geschlossen waren, so setzte man dann den Ursprung der Leviten etwas später. —

Aus jenen Verschiedenheiten, die auf eine successive Ausbildung des Levitismus deuten, sehen wir, daß wir nicht die Bestimmungen Moses und seiner Zeit vor uns haben, sondern die Zustände und Einrichtungen einer spätern hierarchischen Zeit. Was nun auch ächt Mosaisch scheint und nur im Mosai-

schen Lager Statt haben konnte, könnte leicht nichts als Fiktion seyn, z. B. die Verrichtungen und Anstellungen der Leviten im Lager und auf dem Zug Cap. 1 — 4. Da die Erwählung der Leviten in Moses Zeit verlegt wurde, so mußten sie auch in Moses Lager Verrichtungen erhalten; und bei dem genealogischen Interesse der Israeliten, besonders aber der Leviten, denen ganz besonders ein gewisser Ahnenstolz eigen seyn mußte, wurde alles mit genealogischem Detail dargestellt: jede einzelne Familie erhielt ihre eigene Verrichtung und Auszeichnung. Daß dergleichen Dichtungen nicht zu den unwahrscheinlichen zu rechnen seien, beweisen, wie schon bemerkt, die falschen Levitenlisten der Chronik.

Wem die totale Bezweifelung der Aechtheit dieser levitischen Nachrichten zu gewagt scheint, der bekenne doch wenigstens, daß bei der offenbaren Einmischung späterer Einrichtungen die ganze Untersuchung über diesen Punkt der Gesezgebung unsicher und für die ächte Geschichte, die lieber tausend Dinge nicht wissen, als Ein falsches Faktum aufnehmen will, gänzlich verschlossen ist; und weiter habe ich nichts beweisen wollen: ich gehe nicht darauf aus, etwas Positives aufzufinden, sondern nur, was unhistorisch und unsicher ist, als unhistorisch und unsicher darzustellen.

Cap. 2.

Die Anordnung des Lagers hängt mit der Zählung des Volkes zusammen, ein Stück von dem größten diplomatischen Schein, darum aber nicht von sicherer Aechtheit, eben so wenig als die andern ähnlichen und als der Homerische Schiffscatalog. Der Stamm Juda ist der erste: es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Stamm, welcher später der mächtigste war, es auch schon im Mosaischen Lager war; nicht weniger unwahrscheinlich ist es aber auch, daß, weil er später der mächtigste war und ein eignes Reich bildete, die Mosaischen Dichter (aus dem Stamm Juda, aus welchem alle übrigen Schriftsteller des A. T. sind) ihm den Vorrang auch im Mosaischen Lager gegeben haben.

Cap. 5.

Das hier gegebene Gesetz der Keuschheitsprobe der verdächtigen Weiber ist augenscheinlich eine später aufgeschriebene alte Sitte. Solche Gebräuche, die nur auf dem Glauben beruhen, können nicht willkührlich durch den Machtspruch eines Gesetzgebers eingeführt werden, sondern verdanken ihre Entstehung und Ausbildung dem Glauben und der Zeit. Eben so wenig sind die Ordalien durch Gesetze anbefohlen worden. Diese Bemerkung läßt sich auf

noch mehrere Gesetze des Pentateuchs anwenden, z. B. auf die Reinigungsceremonien des Leviticus. Ein Beispiel zeigt sehr deutlich, wie in dem Pentateuch Gewohnheiten und alte Gebräuche, die nur als solche in Ausübung gekommen waren, als Gesetze aufgeführt werden. 5 Mose 25, 9. wird auf den Fall, wenn sich jemand der Leviratsehe weigert, verordnet, daß die zu heirathende Wittwe dem Manne den Schuh ausziehen und ihm ins Gesicht speien, und er der Baarfüßer genannt werden solle. So etwas bildet sich nur durch den Gebrauch, besonders lassen sich Ekelnamen, wie diese, nicht gut anbefehlen. Daß es aber eine Sitte war, und kein Gesetz, wird noch durch die Stelle B. Ruth 4, 7. bestätigt, wo nicht nur in dem ähnlichen Falle ein etwas anderer Gebrauch angeführt wird, (der Mann zieht sich selbst den Schuh aus und übergiebt ihn dem andern, dem er sein Recht überläßt), woraus man das Schwankende und die Verschiedenheit der Sitte sieht, was bei einem Gesetz nicht der Fall seyn würde; sondern dieser Gebrauch wird auch nicht als ein Gesetz, sondern als eine alte Sitte angeführt, die zu der Zeit des Verf. schon außer Gebrauch gekommen zu seyn scheint, (וזאת לפנים בישראל).

Cap. 6.

Dasselbe gilt von diesem Gesetz über die Nasiräer. Der Gesetzgeber konnte diese Handlungen der Religion nicht gebieten und zuerst in Gebrauch bringen, sondern der Glaube mußte sie hervorbringen. Nun werden auch wirklich bloße Bestimmungen gegeben, die Handlung selbst wird, wie sie seyn muß, frei gelassen und vorausgesetzt; allein ich zweifele, daß es unter den Mosaischen Israeliten schon Nasiräer gegeben hat: wenigstens können wir es nicht diesem Gesetz zufolge annehmen; und die gegebnen Bestimmungen haben alle einen sehr priesterlichen spätern Charakter.

Der V. 24. angegebene Segen kann eben so gut das Produkt späterer Priester seyn, als die Vorschrift Mose's; wenigstens schließt er sich der Sprache nach an alles Spätere an.

Cap. 7.

Die Liste der von den Fürsten des Volks zur Stiftshütte gebrachten Weihgeschenke vermehrt noch die Unglaublichkeit der unter den Israeliten vorhandenen und zur Stiftshütte verwandten Reichthümer.

Cap. 9.

Die Feier des Passahs im andern Jahr nach dem Auszug steht und fällt mit der Aechtheit des Festes

selbst. Wenn das Fest von Mose gestiftet seyn sollte, so mußte es ja auch in der Wüste zur rechten Zeit gefeiert werden; im Exodus war nichts davon erwähnt, also mußte es noch hier nachgebracht werden. Dabei wird eine besondere Bestimmung über die, so zur Zeit der Feier unrein seien, beigebracht, in einem speciellen Beispiel: es fanden sich gerade im Lager einige Unreine, die Mose und Aaron um Rath fragen. Wer sich um dieser Specialität willen geneigt fühlen sollte, die historische Aechtheit dieses Stückes anzunehmen, den verweise ich auf die Erzählung von der Passahfeier unter Hiskia 2 Chron. 30, die aller kritischen Wahrscheinlichkeit nach unächt, dabei aber voller Specialien ist, und auch auf dieses unser Gesetz von der späten Feier des Passahs wegen Verunreinigung Bezug hat. Wenn einmal alle Gesetze in die Mosaische Zeit verlegt wurden, so war es sehr zweckmäßig, auch bestimmte Veranlassungen anzugeben.

Cap. 10.

Das Gesetz über die Trompeten V. 1 — 10. ist, so wie es hier steht, gewiß nicht von Mose. Die abergläubige Verheißung: „wenn ihr in einen Streit ziehet in eurem Land gegen eure Feinde, die euch befeinden, so sollt ihr blasen auf den Trompeten, und

es wird eurer gedacht werden vor Jehovah, und ihr werdet errettet werden von euren Feinden." (V. 9.), konnte kein Gesetzgeber geben, sondern nur spätere Priester, die alles Mosaische mythisch nahmen, und sich damit vielleicht ganz besonders auf die Einnahme von Jericho bezogen, wo die Wunderkraft der Trompeten sich bewährte. Die Aufzeichnung dieses Gesetzes ist ganz im Geschmack der Chronik, in der wir noch eine spätere Legende von diesen Wundertrompeten finden 2 Chron. 13, wo die Judäer unter Abia durch sie einen Sieg über die Israeliten erhalten.

Solche Fragmente wie V. 29—32., wo einmal ganz natürlich erzählt wird, wie Mose seinen Verwandten Hobab auffordert, den Wegweiser zu machen durch die Wüste, zeigen den Abstand zwischen geschichtlicher Relation und Mythe; und beweisen, daß, wenn man geschichtlich erzählen wollte, es ganz anders ausfiel, als wenn man mythologisirte. Unmittelbar auf diesen geschichtlichen Zug folgt nun die nochmalige Erwähnung der Leitung durch die Wolkensäule, die dem Vorhergehenden ganz entgegengesetzt ist. Vielleicht hat nur der Sammler so Heterogenes verbunden.

Cap. 11.

Zur wahren Ansicht dieser Mythe sind wir schon durch Vergleichung mit frühern genugsam vorbereitet.

Die ganze Darstellung der Spendung der Wachteln ist nichts als eine von der frühern des Exodus verschiedene mythische Bearbeitung der Sage von den Wachteln, verbunden mit einer Etymologie von Kibroth Hathaarah, die allerdings so passend ist, daß man nichts dagegen sagen kann, als daß die Quelle der Etymologieen uns im höchsten Grade verdächtig seyn muß.

Die Einweihung der 70 Aeltesten durch Austheilung des auf Mose ruhenden Geistes ist ebenfalls nichts als eine bloße Mythe: denn was in aller Welt sollte davon wahr seyn? Auch sind wir durch Consequenz gehalten, da die Erscheinung Jehovahs und sein vorhergehendes Gespräch mit Mose reine Dichtung ist, nichts Faktisches darin anzunehmen. Wenn nun aber die Vertheilung des Geistes wegfällt, so fällt auch das Weißagen der Aeltesten weg und die so specielle Anecdote von den zurückbleibenden Eldad und Medad, die demungeachtet auch weißagen. Dieß lehrt uns aber, daß die Mythe auch die speciellesten, einen ganz faktischen Schein habenden Umstände hervorbringen konnte. — Wollte man annehmen, daß eben das Weißagen der Aeltesten, d. h. ihre, durch das ihnen angetragene wichtige Amt hervorgebrachte, Begeisterung, die Mythe von der

Einweihung durch die Austheilung des Mosaischen Geistes veranlaßt habe: so nähme man eine ganz andere Gestalt des Faktums an, die erst zu erweisen wäre. Uebrigens ist das התנבא eine Sache, die gar nicht in das Mosaische Lager zu passen scheint; auch der Ausdruck נביא war erst in späterer Zeit gewöhnlich, nach 1 Sam. 9, 9.

Was nun das Institut der 70 Aeltesten selbst betrifft, so ist es, außer daß es durch die mythische Relation lediglich als Mythe zu betrachten wäre, noch dadurch zweifelhaft, daß andere Nachrichten nicht damit zusammenstimmen. 2 Mose 24, 1. 9. kommen schon 70 Aeltesten vor: hiernach hätte also diese Einrichtung schon am Sinai bestanden. Dieß führt auf die Vermuthung, daß die Erwählung der Richter über 1000 und über 100 u. s. w., 2 Mose 18., vielleicht nur eine andere Darstellung derselben Tradition seyn möge, zumal da wir jene Richter im 4ten Buch nicht erwähnt finden.

Noch findet sich zu Anfang unsers Cap. eine Etymologie des Namens Tabeera, die sehr wahrscheinlich ist. Aber unsern Erfahrungen nach kann die damit zusammenhängende Geschichte eben so gut aus dem Namen hergenommen, als der Name von ihr entstanden seyn.

Cap. 12.

Ueber diese Mythe ist eben weiter nichts zu sagen, als daß sie eine Mythe ist. Daß auf das Murren Mirjams und Aarons Jehovah herniederkömmt in der Wolkensäule und den beiden ihren Ungehorsam verweist in einer Lobrede auf Mose, und sich dann in Zorn wegwendet, daß dann Mirjam auf einmal aussätzig ist, Mose zu Jehovah flehet, sie zu heilen, und Jehovah sie 7 Tage abzusondern befiehlt: — wie wollte man dieß erklären? Nehmen wir alles Wunderbare weg, so bleibt nichts übrig, als Aarons und Mirjams Murren und der letztern Aussatz. Wenn es auch wirklich wahrscheinlich wäre, daß dieß das wahre Faktum und die Veranlassung unserer Mythe sei (wiewohl es eben so möglich ist, daß auch hierin noch Dichtung liegt, daß vielleicht die schnelle Bestrafung der Mirjam nur der poetischen Gerechtigkeit des Dichters zuzuschreiben ist): so ist doch zwischen diesem simpeln Faktum und unserer Darstellung ein so ungeheurer Abstand, daß es eben dadurch recht klar wird, wie willkührlich nach bloß poetischen Zwecken unsere Erzähler verfahren, und daß sie nichts weniger als historisch erzählen wollen. — Die Haupttendenz unserer Mythe ist Verherrlichung des Ansehns Mose's und Darstellung der göttlichen Strafgerechtigkeit; dabei mag sie

noch eine gesetzliche Beziehung haben durch die Absonderung der aussätzigen Mirjam.

Cap. 13. 14.

Diese Erzählung von der Kundschaftung des Landes und ihren Folgen scheint aus zweien zu bestehen. Cap. 14, 26—38. ist nur eine andere Darstellung von dem V. 11.—24. dagewesenen, von der dem murrenden Volke angekündigten Strafe. Nach ihr sollen Josua und Caleb die einzigen seyn, welche in das Land kommen; nach V. 24. bloß Caleb allein; V. 6. werden beide genannt als die, welche das Volk zu beruhigen suchen; Cap. 13, 30. Caleb allein. Beide Verschiedenheiten scheinen zu einander zu gehören *).

Was nun die Geschichte betrifft, so wollen wir nicht leugnen, daß die Aussendung der Kundschafter und der dadurch veranlaßte Aufstand ächt traditionell seyn könne, auch der durch die übertriebenen Schilderungen der Kundschafter von der Furchtbarkeit der Einwohner erregte Aufruhr; aber der Haupttheil der Erzählung, der ihr erst das wahre Interesse giebt, die Bestrafung des Volks dadurch, daß ihm der Eintritt in das Land versagt und ein 40jähriger Irrzug

*) S. Vater a. a. O. S. 70 f. und 455.

in der Wüste angekündigt wird, ist doch rein mythisch und schlechterdings auf nichts Faktisches gegründet; weil die Kundschafter 40 Tage das Land erkundet haben, so sollen die Israeliten 40 Jahre dafür in der Wüste irren; kann man sich etwas Willkührlicheres denken?

Es ist eins der wichtigsten Probleme der Mosaischen Geschichte, warum Mose das Volk so lange in der Wüste herumgeführt, und warum er die Eroberung des Landes für sich aufgegeben, ja nicht einmal den Fuß in das erwünschte Land gesetzt habe? Er, der den Entwurf zur Befreiung seines Volkes gemacht, und seinen Auszug unter den größten Gefahren und Schwierigkeiten vollführt, der dem Volke Gesetze und Religion gegeben, der ihm sein ganzes Leben, alle seine Kräfte und Fähigkeiten gewidmet hatte, er thut Verzicht auf die Vollendung dieses großen Geschäfts; die Eroberung und Einrichtung des neuen Staates, die Krone aller Unternehmungen, überläßt er einem andern und er hat nichts geerndtet als Vorwürfe und Empörung. Konnte er nicht eilen und das Volk noch in der Blüthe seiner Jahre nach dem Ziel führen?

Fragen wir hierüber die Mosaische Relation, so erhalten wir zur Antwort, was unsere Mythe erzählt, daß nach der Zahl der Tage, in welchen das

Land erkundet worden, das Volk wegen seines Murrens 40 Jahre in der Wüste irren sollte; und was Mose betrifft, so wurde ihm, einer andern Mythe zufolge, der Eintritt in das Land darum versagt, weil er bei Kades den Felsen zweimal schlug (Cap. 20, 12.). Können wir uns mit diesen Aufschlüssen befriedigen?

Einigermaßen scheint aber doch unsere Mythe Aufschluß zu geben. Wenn wir von dem Mythischen wegsehen, so liegt in ihr gleichsam symbolisch angedeutet der Sinn: daß Mose, durch viele Erfahrungen und zuletzt durch diesen Aufruhr überzeugt, daß das Israelitische Volk nicht fähig sei, die Eroberung des Landes zu vollführen, zu warten beschlossen habe, bis die damalige in Aegypten durch Sklaverei und Weichlichkeit verderbte Generation ausgestorben und eine andere kräftigere, an Zucht und Gefahren gewöhnte, an ihre Stelle getreten seyn würde. Dieß läßt sich allerdings hören, und so wäre allerdings erklärt, warum Mose den Eintritt in das Land aufschob; aber keineswegs, warum er ihn ganz für sich aufgab. Es war für seinen Zweck nicht nöthig, daß alle von der ersten Generation wegstarben, sondern nur daß sie, alt und außer Thätigkeit gesetzt, der jungen Generation Platz machten: dazu waren höchstens 20 Jahre nothwendig. Ja nach

dem natürlichen Lauf der Dinge geschah es auch nicht in 40 Jahren, daß die ganze alte Generation ausstarb: denn die jüngsten waren nach dem Verlauf derselben erst 60 Jahr und konnten noch lange leben und schaden. Darin zeigt sich eben der mythische Charakter unserer Erzählung, daß sie in diesen 40 Jahren alle von 20 Jahren an sterben läßt, was nur durch ein Wunder geschehen konnte. Und wenn es auch wirklich vortheilhafter war, den Einzug in das Land noch länger als 20 Jahr aufzuschieben: so mußte doch Mose lieber darauf Verzicht thun und auch so den Einzug wagen, damit nur er noch dieses letzte und wichtigste Geschäft vollendete. Mußte Mose nicht von sich selbst den besten Ausgang hoffen? Und war er wirklich schon zu alt zur Führung des Krieges: war es nicht besser, daß er dem Josua mit seinem Rath zur Seite stand, und daß er nach Eroberung des Landes die Einrichtung des neuen Staates machte? Es hält schwer, die Ausführung eines Planes aufzugeben, dem man ein ganzes halbes Leben gewidmet hat. Eine solche Resignation, freiwillig und noch dazu aus falschem Mißtrauen gegen sich selbst, ist nicht menschlich. Denn gewiß wäre es besser gegangen mit der Eroberung und Vertheilung des Landes, wenn Mose noch am Ruder stand. Bekennen wir, daß hier eine Lücke in der Geschichte

ist, die nicht auszufüllen ist. Wer weiß, welche unübersteigliche Hindernisse sich Mose in den Weg stellten, daß er den Einzug in das Land aufgeben mußte. Und dieß wird um so wahrscheinlicher, da wirklich in unserer Relation eine Lücke von beinahe 40 Jahren ist *), und über diesen ganzen unerklärlichen Irr-

*) Nämlich, wie bekannt, liegt zwischen dem Aufenthalt zu Kadesbarnea, wo die Kundschafter ausgesandt werden, Cap. 13, 1 ff., und der Ankunft in der Wüste Sin, Cap. 20. ein Zeitraum von ungefähr 37 Jahren. Letztere fällt in den 1sten Monat des 40sten Jahres, das Jahr ist zwar nicht angegeben; aber in dem nächsten Lager am Gebirge Hor stirbt Aaron Cap. 20, 28., und dieß geschah nach 4 Mose 33, 38. im fünften Monat des 40sten Jahres. Nun finden wir 5 Mose 2, 14. die Angabe, daß der Zug von Kadesbarnea bis an den Bach Sared 38 Jahre gedauert, welches letztere Lager zwar später als das am Berge Hor, aber noch in dasselbe Jahr fällt, da das letzte am Jordan noch ins 40ste Jahr gehöret: daraus sehen wir, daß der Aufenthalt zu Kadesbarnea und der Aufbruch von da noch ins 2te Jahr zu setzen ist. Dieselbe Berechnung kömmt heraus nach dem Alter Calebs, der nach Jos. 14, 7. im Lager zu Kadesbarnea 40 Jahr alt war und nach der Eroberung von Canaan 85. Für diesen Zeitraum nun haben wir keine Nachrichten weiter als die von dem Aufruhr Korahs und von Aarons grünendem Stabe.

zug durch die Wüste uns fast nichts aufbewahrt ist. Wie wahrscheinlich, daß da die ganze Geschichte dieses Irrzugs, der gewiß nicht an Begebenheiten leer war, vor uns verhüllt ist, auch die wahren Ursachen desselben es sind. Und so wüßten wir denn über das Wichtigste dieser Geschichte Nichts.

Cap. 15.

enthält die schon bei andern Opfergesetzen zerstreut dagewesene (3 Mose 7, 12. 13. 14, 10. 2 Mose 29, 40.) ausführliche Verordnung über die unblutigen Zugaben zu den blutigen Opfern. Ein Rechtslehrer fand nöthig, diesen Theil des Rituales besonders abzuhandeln, und der Sammler setzte dieß Stück zufällig veranlaßt hieher; denn mit welchem Rechte es hier stehe, ist nicht abzusehen.

Die Verordnung V. 22 ff. betrifft wahrscheinlich dasselbe, worüber Lev. 4, 13—21, verordnet ist, unterscheidet sich aber von jener Stelle merklich, und wir hätten also zwei verschiedene gesetzliche Aufsätze über dieselbe Sache vielleicht aus verschiedenen Zeiten *).

Cap.

*) Vergl. Vater a. a. O. S. 75.

Cap. 16. 17, 1—15.

Aufruhr und Bestrafuung Korahs und seiner Anhänger.

Nach allem Vorhergegangenen werden wir nicht anstehen, diese Mythe für eine Mythe zu erkennen, d. i. sie so zu lassen, wie sie ist, in ihrer wunderbaren Gestalt, ohne zu versuchen, das Wunderbare von dem Wahren zu trennen, und dem eigentlichen Hergang der Sache auf die Spur zu kommen; indessen müssen wir auf eine Erklärung Rücksicht nehmen, die davon aufgestellt worden ist, nicht als wenn sie unserer bisher durchgeführten Ansicht Gefahr drohete, (denn sie ist nicht schwer zu widerlegen), sondern um uns in dieser unserer Ansicht durch Vergleichung der falschen zu bestärken.

Das Wunder, daß die Erde sich aufthut und die Rotte Korahs verschlingt, und daß Feuer von Jehovah ausfährt und 250 Männer verzehrt, erklärt Eichhorn so: Mose habe die Aufrührer mit allem, was ihnen angehörte, in eine Grube werfen und lebendig begraben lassen, die andern 250 hingegen habe er durch seine Leibwache niedermachen, und dann mit Feuer, vom Altar genommen, verbrennen lassen *).

*) Allgem. Bibliothk d. bibl. Litteratur Bd. 1. St. 5. S. 911 ff.

So ist freilich das Wunder weggeschafft, aber auch die ganze Erzählung mit. Wenn erzählt wird, wie Mose verkündigt, daß Jehovah eine neue Wunderstrafe über die Aufrührer verhängen werde, und dem Volke von den Zelten derselben sich zu entfernen befiehlt, wie die Erde unter ihnen zerreißt, und ihren Mund aufthut und sie verschlingt, und wie das umherstehende Volk erschreckt zurückweicht, um nicht auch mit verschlungen zu werden: wer in aller Welt kann da an jenes Faktum denken? Welch ein Abstand zwischen diesem wunderbaren Aufthun der Erde und jenem so mühsam mechanischen Graben einer Grube! Eben so wahrscheinlich, als daß diese unsre Erzählung von jenem simpeln Faktum ausgegangen seyn soll, ist, daß ein Dichter diese wunderbare Strafe frei erdichtet hat. Wie diese Mythe entstanden, wer kann es wissen, und wer wird etwas erforschen wollen, was nicht gewußt werden kann? Das liegt auf der Hand daß unser Dichter jene natürliche Vorstellung nicht geben will, sondern die buchstäbliche wunderbare, die im Text liegt: und dabei lassen wir es bewenden.

Ein gleicher Abstand ist zwischen den Worten der Erzählung: „und es ging Feuer aus von Jehovah ꝛc." und der Eichhornschen Vorstellung von der Errichtung eines Scheiterhaufens. Unmöglich konnte

der Erzähler an das Letztere denken, unmöglich konnte er von einem so einfachen, gänzlich unpoetischen Faktum zu diesem Wunder kommen, auch nicht im größten Feuer der Phantasie. Uebrigens wissen wir aus einer andern Mythe und deren Beurtheilung (3 Mose 9. siehe oben), daß das: „und es ging Feuer aus von Jehovah" eine durchaus wundervolle und selbst gar nicht bestimmt gedachte Vorstellung ist, und gar nicht an ein Nehmen des Feuers vom Altare u. s. w. denken läßt.

Zwar sagt das aufrührerische Volk zu Mose und Aaron: „ihr habt Jehovahs Volk getödtet" (Cap. 17, 6.), und daraus scheint hervorzugehen, daß die Bestrafung der Aufrührer Moses und Aarons Veranstaltung und also ganz natürlich gewesen sei. Allein der Verf. kann demungeachtet sich jene Bestrafung als ganz wunderbar gedacht haben, denn Mose, als der Vertraute Gottes, konnte ja als der Urheber jenes Wunders angesehen werden. Freilich wenn dieser dadurch verursachte Aufruhr faktisch richtig wäre, so wäre bewiesen, daß die Bestrafung Korahs und seiner Anhänger natürlich gewesen sei: denn ein Wunder würde das Volk wohl mit Ehrfurcht erfüllt haben. Aber daß dieses Wunder in der That und Wahrheit nicht Statt gefunden, wissen wir ohnedieß; wir müssen uns hier an die Erzählung halten, und

in dieser hat alles mythische Bedeutung, selbst dieser Aufruhr, auf welchen nämlich eine Plage folgt, der Aaron augenblicklich durch Räuchern mit heiligem Weihrauch und Feuer Einhalt thut; ein Wunder, dem man schwerlich eine natürliche Erklärung leihen kann: denn wie soll doch das Räuchern einer Pest Einhalt thun?

Cap. 17, 6 ff.

Die Mythe geht fort. Die Erzählung von dem grünenden Stab Aarons ist durch den Zusammenhang der Folge und durch gleichen Charakter mit der vorigen verbunden. Sie ist eine von denen, die am leichtesten durch Annahme von Betrug erklärt werden können: denn wer hinderte Mose des Nachts, einen grünenden und blühenden Zweig an die Stelle des dürren Stabes hinzulegen? Aber dagegen streitet, wie schon oben bemerkt, eines Theils die Achtung, die wir Mose schuldig sind, andern Theils die Unwahrscheinlichkeit, daß sich die andern Stammesfürsten so leicht sollten haben betrügen lassen: ihnen mußte noch eher als uns der Verdacht des Betruges kommen.

Eine Erklärung dieser Mythe, welche Eichhorn aufgestellt hat, ist vielleicht die glücklichste unter allen Erklärungen der Wunder überhaupt, aber

eben darum, um so mehr von der Hand zu weisen, weil sie unsere Ansicht eher als andere stören könnte.

„Die zwölf Stammfürsten (sagt Eichhorn) bedienten sich des Loosens durch Stäbe, wie noch jetzt die Araber; das Loos traf Aaron; zum sinnlichen Zeichen davon ward sein Stab mit Knospen, Blüthen und Früchten gekrönt und bis zum nächsten Tag im Orakelzelt aufbewahrt, an dem man unter Vortragung desselben dem Volke bekannt machte, daß Jehovah (nach der alten Sprache) durch das Loos für Aaron entschieden oder (weil dieses die Folge davon war) seinen Stab mit Knospen und Blüthen und Früchten gekrönt habe" *). Dagegen ist zu sagen, daß es bloße Vermuthung ist, daß der durch das Loos getroffene Stab so geschmückt worden sei — eine sonderbare Art von Auszeichnung —, daß man keinen Grund sieht, warum dieser Stab in das Heiligthum gelegt und die Entscheidung des Looses dem Volke nicht sogleich bekannt gemacht worden, und endlich, daß da die Erwählung Aarons und des Stamms Levi schon geschehen und mit den andern von Mose getroffenen Einrichtungen unzertrennlich verbunden war, Mose es nicht wagen konnte, die Sache durch das Loos bestätigen zu lassen, das leicht

*) a. a. O. S. 864.

gegen Aaron ausfallen konnte, und daß man daher wieder zu Betrug seine Zuflucht nehmen müßte. Daß wenn diese Erklärung auch noch vorzüglicher wäre, sie doch ganz gegen die Darstellung unsers Erzählers streitet, der nichts als ein Wunder erzählen will, versteht sich von selbst, nach unsern Grundsätzen.

Ein Dichter stellte die Auserwählung des Stammes Levi so sinnbildlich mythisch dar. Das Loosen durch Stäbe konnte ihm Veranlassung dazu gegeben haben (d. h. nicht so, daß die Stämme damals wirklich geloost hätten, sondern weil es sonst gewöhnlich war); nur ist mir das andere wahrscheinlicher, daß ihm das Wort מטה, das auch Stamm, tribus, bedeutet, besonders im 4ten Buch, diese sonderbare Art an die Hand gegeben, wie der heil. Stamm auserwählt worden seyn solle.

Cap. 18.

Ueber Verrichtung und Einkünfte der Leviten.

Scheint von den frühern die Leviten betreffenden Aufsätzen verschieden zu seyn, da die Erwählung der Leviten erst weitläufig erwähnt wird, die schon früher dagewesen ist; auch ist nicht abzusehen, warum der Sammler dieses Stück hieher gesetzt hat, und nicht vornhin zu den andern.

Cap. 19.

Von der röthlichen Kuh.

Verdient gleichfalls seine Stelle durch nichts. Es ist ein unabhängiger gottesdienstlicher Aufsatz, den der Sammler vorfand, und schwerlich würde sich erweisen lassen, (was allerdings erst erwiesen werden müßte, nach dem Stand unserer Untersuchungen,) daß diese Verordnung von Mose sei.

Cap. 20, 1 — 13.

Wasser aus dem Felsen.

Ueber den Charakter dieser Mythe haben wir schon entschieden, indem wir sie mit 2 Mose 17. verglichen: sie ist eine auf eine schwankende Sage gebaute Dichtung. Zugleich enthält sie die mythische Erklärung, warum Mose und Aaron der Eintritt in das Land versagt worden (V. 12.).

V. 14 — 21.

ist erzählt, daß die Edomiter den Israeliten den erbetenen Durchzug verweigert und ihnen bewaffnet entgegen gezogen seien; 5 Mose 2, 9. und 29. wird hingegen gesagt, daß die Edomiter und Moabiter ihnen den Durchzug gestattet; und ein dritter Widerspruch ist zwischen dieser letzten Stelle und 5 Mose 33, 4. 5., wo gesagt ist, daß die Ammoniter und

Moabiter den Israliten auf ihrem Zuge Brodt und Wasser verweigert, wovon auch im 4ten Buch nichts erwähnt ist. Welche Widersprüche! Welche Unsicherheit der Nachrichten!

B. 22 — 29.

Der Tod Aarons ganz mythisch, wie auch der des Mose, nach der Vorhersagung und nach Abthuung der priesterlichen Würde auf einem Berge erfolgend, gleichsam auf den Wink Gottes. — Die Nachricht 5 Mose 10, 6. stimmt mit dieser nicht ganz überein, zuvörderst in der Angabe des Orts, bei Mosero soll er gestorben seyn, nach unserer Stelle auf dem Berge Hor (vergl. das Lagerregister, mit welchem jene Stelle des 5ten Buchs auch im geraden Widerspruche steht), dann auch darin, daß Aaron begraben wird, nach unsrer Stelle aber nicht, wo sein Tod weit poetischer dargestellt ist.

Cap. 21, 1 — 3.

Besiegung der Cananiter, mit einer Etymologie von Chormah.

Dieser Ort kömmt schon Cap. 14, 45. vor, es scheint also, daß die Herleitung dieses Namens von der Verbannung nur eine unsrem Erzähler eigene Vorstellung ist.

M. 4 — 9.

Mythe von der ehernen Schlange.

Wenn irgend einer Erzählung dieser Name zukömmt, so ist es diese. Denn was in aller Welt sollte die eherne Schlange in der That und Wahrheit gewesen seyn? Konnte das Bild einer ehernen Schlange den Biß lebendiger heilen?

Bis zu Hiskia verehrte man eine Schlange, die Mose gemacht haben sollte 2. Könige 18, 4.

Man wird hierbei veranlaßt, an die Schlange Aesculaps zu denken, mit welchem medicinischen Idol diese Mosaische Schlange verwandt seyn könnte. Es wäre möglich, daß man zu Moses Zeit einen solchen Abgott verehrt hätte, aber eben so wahrscheinlich, daß ein später eingeführter Gebrauch durch Moses Namen geheiligt worden; in beiden Fällen aber scheint mir die in unserer Geschichte gegebene Veranlassung erdichtet zu seyn: denn man verehrte wohl die Schlange als einen heilenden Gott überhaupt, nicht bloß auf Veranlassung des Schlangenbisses. War aber jene Schlange, der man noch später räucherte, wirklich von Mose, so stände es schlecht um die monotheistische Reinheit der Mosaischen Religion. — Welche Vorstellung man auch von dieser Mythe wählte, so wird immer die ge-

schichtliche Ansicht des Pentateuchs ins Gedränge kommen.

V. 10 — 33.
Kurze Notizen über Lagerstätten und Kriege.

Die erstern harmoniren nicht ganz mit dem Lagerregister Cap. 33., wie wir an seinem Ort sehen wollen. — V. 14. die Citation eines alten Liedes zum Beweis einer Grenzbestimmung, und V. 18. das angeführte Brunnenlied, ohne die dasselbe veranlassenden Begebenheiten, und so auch die Citation einer Liederstelle V. 27. — sind Beweise von der Art, wie der Sammler bei Zusammensetzung dieser Geschichten verfahren, und von der Unzulänglichkeit der Nachrichten.

Cap. 22 — 24.
Bileams Geschichte.

Zur wahren Ansicht dieses Stücks, das den Exegeten manche Schwierigkeit gemacht hat, gehört zuvörderst, daß es ein eignes in sich beschlossenes Ganzes ist, verschieden von den andern Nachrichten.

1. Um der Sprache willen ist dieß anzunehmen. Es kommen manche Eigenheiten vor, von

denen wir aber keine als Beweis anführen wollen, als die Abwechselung der Gottesnamen Jehovah und Elohim, (wie in der Genesis), und zwar nicht etwa so, wie man vermuthen könnte, daß Bileam selbst als Nicht-Israelit den Namen Elohim brauchte, sondern gänzlich vermischt.

2. Die Darstellungsart unterscheidet sich sehr von der der übrigen Nachrichten: sie ist durchaus poetisch, auch in der Erzählung, und auch die Sprache hat einen so rythmischen Schwung, daß man den Unterschied merklich spürt, wenn man erst das vorige gelesen hat.

3. Es befindet sich ein Widerspruch zwischen unserer Erzählung und den folgenden Nachrichten. Cap. 31, V. 16. ist gesagt, daß Bileam von den Israeliten erschlagen worden, und daß die Midianiter auf seinen Rath die Israeliten zum Götzendienst verführt. Daß dieß ein Widerspruch sei, werden wir nachher beweisen.

4. Das Stück schließt und rundet sich ab. Nachdem Bileam seinen letzten Spruch gesprochen, ziehet er seinen Weg, und auch Balak kehrt zu Hause: gerade so wie äußerlich, ist auch, meinem Gefühl nach, ein innerer Schluß da. So wie Balak und Bileam vollendet haben und gleichsam zur Ruhe ge-

bracht, sind, so ist Alles vollendet und in Ruhe. Man lese mit unpartheiischem Gefühl.

Der zweite Hauptpunkt ist, daß unser Stück ein Gedicht ist, und zwar in einem andern Sinne, als wir die bisherigen Mythen Dichtungen nannten.

1. Die Sprache ist, wie schon bemerkt, dichterisch, in Rhythmus und edlern Ausdrücken.

2. Die Bileam in Mund gelegten Orakel sind so offenbar fingirt, daß man zugleich die späte Zeit der Abfassung nicht unsicher erkennt. In den Worten: „Sein König ist höher als Agag, erhaben ist sein Königreich" (Cap. 24, 7.), ist sowohl vorausgesetzt, daß Israel einen König habe, als angespielt auf die Besiegung der Amalekiter und ihres letzten Königs Agag 1 Sam. 15, 8., welche Anspielung immer bleibt, wenn der Name Agag auch der allgemeine der Amalekitischen Könige war, wie man behauptet hat. — So deutet die Prophezeiung von der Unterjochung der Edomiter V. 18. auf Davids Zeit, der Iduma̋a eroberte, so wie sie mit andern Stellen des Pentateuchs in Widerspruch steht, wo den Israeliten verboten wird, dieses Volk zu bekriegen, 5 Mose 2, 2—5. — Die folgenden Prophezeiungen sind zu dunkel, um die Zeitbeziehungen deutlich darthun zu können; allein daß sie sich auf

spätere Weltereignisse beziehen, ist wohl nicht zu be-
zweifeln.

3. Wenn nun die Orakel Bileams fingirt sind,
die doch Ziel und Spitze der ganzen Erzählung sind,
so ist ja offenbar die ganze Erzählung als Fiktion zu
betrachten: wenn Bileam jene Prophezeiungen nicht
ausgesprochen hat, so hat er historisch überhaupt
nicht prophezeit: denn wir wissen von seinen Pro-
phezeiungen nichts, als was unsere Erzählung an-
giebt; dieß ist aber fingirt, also — ist alles fingirt.
Uebrigens ist ja die ganze Erzählung mythisch, von
dem ersten Erscheinen Gottes an, bis zu dem Spre-
chen der Eselin und bis zum Ende. Man hat dieses
sonderbare Wunder, so wie die göttlichen Offenba-
rungen, für Bileams trügerische Aussagen gehalten;
allein diese Annahme fällt, wenn wir zeigen, daß
überhaupt die ganze Geschichte, auch von dem My-
thischen abgesehen, nicht wahr seyn kann.

4. Nämlich was wir schon aus innern herme-
neutischen Gründen behaupteten, läßt sich aus histo-
rischen beweisen, daß die Geschichte durchaus auf
nichts Historischem beruhen kann, daß Bileam nicht
nur nicht jene Orakel ausgesprochen, sondern über-
haupt nicht zu Gunsten der Israeliten geweißagt
haben kann. Wenn Bileam, jenen Nachrichten zu-
folge, den Feinden der Israeliten einen so feindlichen

Rath gab, (sie zum Gözendienst zu verführen), und er von den Israeliten erschlagen wurde: so reimt sich dieß gar nicht damit, daß er ihnen so günstig in seinen Prophezeiungen gewesen seyn soll. Man hat dieses doppelte Betragen auf die Klugheit des Propheten schreiben wollen, der, im Herzen den Israeliten feind, öffentlich ihnen zum Besten sprach; allein dann hätte ihm doch diese Klugheit nichts geholfen, da er von ihnen erschlagen würde. Hätten die Israeliten gewußt, daß er ihnen so günstig prophezeit hatte, so hätten sie ihn doch wohl nicht erschlagen, und überhaupt dem Verdacht, daß er die Midianiter gegen sie aufgereizt, keinen Glauben beigemessen. Uebrigens liegt aber in unserer Erzählung durchaus nichts, was auf eine Zweideutigkeit und Hinterlist des Propheten schließen ließ: er ist dargestellt als ein Prophet Jehovahs, seinen Befehlen treu, nichts aus sich selbst sagend, vom Geiste Gottes erfüllt: es ist ihm Ernst mit seinen Prophezeiungen zu Gunsten Israels *). Unser Erzähler scheint durchaus nichts von dem Tode und den feindlichen Anschlägen Bileams gewußt zu haben, um so mehr, da er ihn nach Hause ziehen, also den Schauplatz verlassen läßt. Daß Jehovah erzürnt ihm den En-

*) Vergl. Vater a. a. O. S. 119.

gel auf dem Wege entgegenstellt, ist ohne alles Motiv, wenigstens hat Bileam nichts verschuldet, da er bloß auf Befehl Jehovahs die Reise unternimmt.

5. Aber eben das, daß Bileam als ein Prophet Jehovahs (des Israelitischen Gottes) fromm und begeistert, wie ein Hebräischer Prophet, dargestellt ist, nimmt unserer Erzählung alle historische Wahrheit. Was konnte der fremde Seher von Jehovah und der Israelitischen Religion wissen? eben so wenig, als daß er einem fremden feindlichen Volke so günstig prophezeien konnte. Der wahre Bileam mußte ohne Zweifel anders dargestellt werden, allein der Verf. unserer Erzählung kümmerte sich nicht um die historische Wahrheit, indem er lediglich einen poetischen Zweck hatte.

Unser Stück ist eine historisch-prophetische Dichtung zur Verherrlichung des Israelitischen Volkes. Die Tradition wußte von einem Seher Bileam, der von Balak gedungen worden, um den Israeliten zu fluchen. Diesen Seher ließ nun unser Dichter statt zu fluchen, das Volk Gottes segnen. Konnte das Israelitische Volk mehr verherrlicht werden, als aus dem Munde eines fremden Sehers, der, vom Geist Gottes getrieben, nicht anders konnte, als Gutes prophezeien, gegen den Wunsch und Willen Balaks? Zugleich benutzte der

Dichter diese Fiktion, um Begebenheiten der spätern Zeit prophetisch vorzudeuten; welches eine beliebte Dichtungsart der Hebräer war. — So entstand unter seinen Händen ein ganz anderer Bileam, als der wahre gewesen seyn mochte, und als die Tradition noch von ihm erzählte; daß er die Israeliten zum Götzendienst zu verführen gesucht und von ihnen erschlagen worden, wußte der Dichter entweder nicht, oder ließ es, als seiner Absicht nicht entsprechend, fallen; so wie es für seinen Zweck passend war, Bileam als einen Verehrer Jehovahs darzustellen.

Soweit wären alle Schwierigkeiten und Widersprüche gehoben, auch werden dadurch noch andere beseitigt. Es ist ganz unwahrscheinlich, mit welcher Geduld und Nachsicht Balak den Seher behandelt, der nicht nur nicht, wie er soll, das Israelitische Volk verflucht, sondern sogar auch noch segnet. Könige sind so langmüthig und nachsichtig nicht; nur ein Dichter konnte den Balak so vorstellen. Auch das scheint mir der Phantasie des Dichters zugeschrieben werden zu müssen, daß Bileam von dem Berge Pisga herab die Wohnsitze der Amalekiter und Keniter überschaut. Man hat gesagt, er habe vielleicht nur einzelne Horden dieser Nomadenvölker dort weiden gesehen; allein von den Keniten wenigstens sieht er den eigentlichen Wohnsitz, und hätte

er

er wohl die verschiedenen Völker in den weidenden Horden unterscheiden können? Wahrscheinlicher ist wohl, daß ihn die Phantasie des Dichters so weit umherschauen läßt.

Endlich bemerke man noch, als einen Beweis des dichterischen Charakters, die Anlage und Composition des Ganzen, in welcher eine Art von Klimax liegt, von der ersten Weigerung Bileams an bis zum letzten und höchsten Ausbruch seiner prophetischen Begeisterung.

Was nun das Wunder der redenden Eselin betrifft, das zumal sonst so vielen Anstoß gegeben hat, so bringt unsere Ansicht der ganzen Mosaischen Relation, so wie besonders dieses Stückes, mit sich, daß wir uns aller Fragen über die Entstehung desselben entschlagen, indem wir nicht wissen können, ob es der Dichter nicht selbst erfunden, oder ob es ihm die Tradition überliefert, und im letztern Falle, wodurch die Sage davon entstanden sei, ob Bileam es vorgegeben, oder ob es durch etwas anderes veranlaßt worden?

Cap. 25.

Ueber die hier erzählte Verführung des Volkes zum Dienst des Peor herrscht nicht volle Uebereinstimmung der Nachrichten. Hier wird sie den Moa-

bitern zugeschrieben (der Vorfall mit der Midianiterin ist bloß beiläufig erwähnt); Cap. 31, 16. 17. hingegen wird sie den Midianitern zugeschrieben.

Man hat in der, auf diese Versündigung des Volkes erfolgenden Plage die Lustseuche finden wollen; allein Plagen wie diese folgen sonst auch auf andere Verbrechen, z. B. auf das Murren des Volkes nach der Bestrafung Korahs und seiner Anhänger, und sie werden dargestellt als unmittelbare Gerichte Gottes. Wir entschlagen uns daher solcher medicinisch-geschichtlicher Untersuchungen, als nicht hieher gehörig, und müssen sie überhaupt für gänzlich unbiblisch und eines Schriftforschers unwürdig erkennen.

Cap. 26.

Unter den in dieser zweiten Zählung begriffenen ist keiner von denen der ersten Zählung; denn alle sind nach dem Wort Jehovahs in der Wüste gestorben, außer Caleb und Josua (V. 64. 65.). Es ist uns also ausdrücklich angedeutet, (was wir ohne dieß thun müßten), daß wir diese Zählung den übrigen Mythen anreihen sollen. — In den einzelnen Summen sind gegen die frühere Zählung große Differenzen; im Ganzen aber beträgt der Unterschied nicht ein volles Tausend: denn in der ersten Zählung be-

trägt die ganze Summe mit Inbegriff der Leviten 625550, in dieser 624730. Sollte, da die einzelnen Stämme sich so veränderten, die ganze Volksmenge doch so gleich geblieben seyn? *).

Zur Würdigung der historischen Treue dieser Angaben **) bemerke man folgenden Widerspruch. V. 11. ist ausdrücklich gesagt, daß die Kinder Korah nicht mit bei jener wundervollen Bestrafung der Aufrührer umgekommen seien. Cap. 16, 30—33. hingegen sind die Kinder Korahs nicht nur nicht ausgenommen, sondern auch, wie man nicht anders sehen kann, mit eingeschlossen unter den Menschen, welche dem Korah angehörten (V. 32.). Diese zweite so verschiedene Nachricht mag wohl mit Rücksicht auf das später so berühmte Geschlecht der Korahiter verfaßt seyn ***).

Cap. 27, 1 — 11.

Rechtssache der Töchter Zelaphehad.

Die Tradition mag diesen für das Staatsrecht so wichtigen Fall, (nach welchem im Fall des Abster-

*) Vergl. Vater a. a. O. S. 551., wo ebenfalls wahrscheinlich gemacht wird, daß diese Zählung nur eine andere Tradition von der ersten seyn möge.

**) Besonders aber der Levitischen Genealogieen.

***) Vergl. Vater a. a. O. S. 82 f. u. 456.

bens des männlichen Stammes die weiblichen Erben das Stammgut erhielten und den Samen fortsetzten) aufbewahrt, und ein Rechtslehrer ihn so behandelt haben, wie wir ihn lesen, mit den daraus folgenden Gesetzen (V. 8—11.).

V. 12 — 23.

Der Abtritt Moses von der Volksführung, seine Annäherung zum Tode und Josuas Einsetzung in Moses Stelle — mythisch behandelt. Mose soll den Berg Abarim besteigen, um das Land zu sehen, und dann sich zu seinen Vätern versammeln, er darf nicht selbst hineinkommen, weil er sich damals bei dem Haderwasser versündigt; sodann bittet Mose Jehovah, daß er einen tüchtigen Mann an seine Stelle setzen solle, und er schlägt Josua vor, der, nach Befragung des Orakels, durch Händeauflegen geweiht wird. Es ist genug, dieß angeführt zu haben, um es als Mythe zu charakterisiren. Das Händeauflegen gehört, wie schon bemerkt, in die Mythologie des 4ten Buchs. Was aber Moses Vorbereitung zum Tode betrifft, so sind darüber verschiedene Vorstellungen im Pentateuch vorhanden. 5 Mose 34. besteigt Mose später die Spitze des Berges Pisga; wenn auch Abarim und Pisga nicht verschieden seyn sollten, so ist doch die Zeit später;

auch 5 Mose 3, 27., wo diese Besteigung des Berges Pisga erwähnt wird, ist sie später gesetzt, nach den 4 Mose 32. erzählten Dingen; und nach der Mythe des 5ten Buchs stirbt Mose auf jenem Berge.

Cap. 28, 29.

Zusammenstellung aller für bestimmte Zeiten festgesetzten Opfer, theils Wiederholungen enthaltend, theils auch neue Bestimmungen. Man hat gesagt, diese Gesetze seien hier nochmals in ihrer Vollständigkeit gegeben worden, weil die Israeliten, durch den Raub der besiegten Völker mit Vieh bereichert, nunmehr erst im Stande gewesen seien, alle vorgeschriebenen Opfer zu verrichten. In der That wird die Promulgation dieser Gesetze nach Cap. 28, 6. in die Zeit nach dem Aufenthalte am Sinai gesetzt, und es wäre möglich, daß der Rechtslehrer, welcher diese Zusammenstellung machte, oder der Sammler, der ihr diesen Platz gab, auf jenen Umstand Rücksicht genommen hätte; nur würde der erste nicht unterlassen haben, darauf ausdrücklich hinzuweisen. — Wer mag die Entstehung und ursprüngliche Beziehung dieser fragmentarischen Stücke hinreichend darthun? — Eben so schwer ist es, über Abfassung, Beziehung und Hieherstellung von Cap.

30. ein Urtheil zu fällen. Es ist eine Art von Nachtrag zu 3 Mose 27.

Cap. 31.

Ueber diese Erzählung von der Besiegung der Midianiter und die Vertheilung des ihnen abgewonnenen Raubes lassen sich einige Zweifel erheben. Nach dieser Darstellung scheint das ganze Midianitische Volk vernichtet worden zu seyn; alle ihre Städte werden mit Feuer verbrannt, und die Zahl der geraubten Jungfrauen ist 32000, (die Weiber sind niedergemacht worden). Dennoch finden wir die Midianiter Richter 7. wieder als ein mächtiges, die Israeliten bedrängendes Volk. Waren sie auch nicht ganz vertilgt, so mußten sie doch durch diese Niederlage so geschwächt seyn, daß wenn die Israeliten, wie es die Klugheit befahl und es leicht war, ihre Uebermacht fortbehaupteten und sie immer niederhielten, sie sich nie wieder hätten aufhelfen können. Auch ist es auffallend, daß Mose Cap. 32., wo er die diesseitigen Eroberungen vertheilt, nicht Besitz von dem Lande der Midianiter nehmen läßt. — Sodann ist mir die Angabe der gemachten Beute und ihre Vertheilung zweifelhaft. Die Zahlen sind genau angegeben und könnten nicht richtig seyn, außer wenn sie aufgezeichnet vorgefunden worden wären; es

man dieß annehmen könne? mag man erwägen. So sehr wichtig war diese Begebenheit nicht, daß sie besonders vor andern, (die offenbar nicht aufgezeichnet gewesen nach ihrer mythischen Darstellung), aufgezeichnet worden seyn sollte. Ein Theil der Beute wird für die Priester und Leviten ausgesondert: man erkennt die hierarchische Beziehung dieser Nachricht, weswegen sie vielleicht allein aufgenommen worden. Wenn auch die Priester nicht die gänzliche Befolgung dieses rühmlichen Beispiels durchzusetzen hoffen konnten, so war es doch immer ein rühmliches schmeichelhaftes Beispiel. — Der ganzen Nachricht würdig und ihren Charakter bestätigend ist die Bemerkung V. 49., daß in dem Zuge gegen die Midianiter, (die eine gänzliche Niederlage erlitten haben sollen), auch nicht Ein Mann von den Israeliten geblieben seyn soll! Es ist wohl nicht anzunehmen, daß die Israelitischen Anführer sich und ihr Heer selbst so belogen haben sollten; sondern wahrscheinlicher ist, daß diese Unglaublichkeit auf die Rechnung späterer unhistorischer Referenten zu schreiben ist.

Cap. 32.

Was wir hier über die Vertheilung der Besitzungen den drittehalb Stämme lesen, ist aus der Tradi-

tion geschöpft, die sich natürlich erhalten mußte, und nach der Darstellungsart der übrigen Mosaischen Relationen und mit Rücksicht auf frühere (vielleicht schon aufgezeichnet vorliegende) Relationen (vergl. V. 8—13.) dargestellt, ziemlich weitschweifig. — Die Städte, die V. 34—38. als von den Gaditern und Rubenitern erbaut aufgezählt werden, sind wohl nicht damals, sondern später, nach und nach erbaut worden. Und was die letztern Notizen von der Eroberung Gileads durch Machir, Jair und Nobah betrifft, so läßt sich Manches dagegen sagen. Diese einzelnen Kriegszüge fallen auf in dieser Zeit, und scheinen mehr in die Zeit nach Josua zu gehören, wo es so anarchisch herging; auch verlangte die Besitznahme dieser Gegenden, deren neue Namen sogar angeführt werden, eine längere Zeit, als hier bis zum Tode Moses gegeben ist. — Es ist bekannt, daß die Havoth Jair, Richter 10, 4., von einem andern spätern Jair abgeleitet werden, und mit mehr Wahrscheinlichkeit; auch steht unserer Stelle des Pentateuchs entgegen, daß 1 Chron. 2, 21 ff. Machir als der Vater Gileads und als der Großvater Segubs aufgeführt ist. Also wird der Urenkel mit dem Urgroßvater in eine Reihe gesetzt, nicht zu gedenken, daß der Landname Gilead wahrscheinlich erst von dem Sohne Machirs seinen Namen erhal-

ben hat *). — So weit sind diese Zeiten von der beglaubigten Geschichte entfernt, daß selbst solche wichtige Dinge, wie die Eroberung und Besitznahme ganzer Landstriche, in Vergessenheit und Unsicherheit gekommen waren, wovon wir im B. Josua noch mehr Beispiele finden werden.

Cap. 33, 1 — 49.

Lagerregister.

Wenn diese Aufzählung aller Züge der Israeliten durch die Wüste eine wiederholende Uebersicht über die ganze Geschichte geben soll, wie es nicht anders seyn kann, so müßte sie am Ende des Buches stehen; wenigstens ist ihre Stelle hier zwischen lauter Verordnungen unschicklich. Ueberhaupt hat dieses Stück manche Sonderbarkeiten. Es sind nämlich kurze Notizen beigefügt, die, wenn das Stück nichts als eine wiederholende Uebersicht, vom Sammler zuletzt angefügt, wäre, durchaus unschicklich und unnütz und zum Theil nichts als wörtliche Wiederholungen aus den frühern Nachrichten sind. V. 4. wird kurz an das Sterben der Erstgeburt bei den Aegyptiern erinnert. V. 9. stehen dieselben Worte, die 2 Mose 15, 27. dagewesen sind: „daselbst waren zwölf Wasserbrunnen ꝛc." V. 14. ist der Anfang

*) Vergl. Vater a. a. O. S. 635 f.

der Erzählung 2 Mose 17, 1—9. angegeben: „da selbst hatte das Volk kein Wasser zu trinken.“ V. 38. ist der Tod Aarons zum zweiten Male erwähnt, und V. 40. ist wörtlich der Anfang der Erzählung 4 Mose 21, 1—3. wiederholt: „Und es hörte der Kananiter König Arad, der da wohnte im Mittag des Landes Canaan, daß die Kinder Israel kämen,“ welches so abgerissen gar keinen Sinn giebt. — Ich kann diese Erscheinungen nur durch die Annahme erklären, daß dieses Lagerregister ursprünglich ein eigener Aufsatz war, welcher jene historischen Notizen ursprünglich enthielt, die der Sammler aus ihm aushob und in die frühern Nachrichten einschaltete, so daß er sie aber dennoch auch in diesem Fragment an ihrer ursprünglichen Stelle wiedergab, von den größern aber nur den Anfang stehen ließ, um anzudeuten, daß sie eigentlich hieher gehörten: denn daß diese Anfänge aus den frühern Notizen entlehnt seien, wie z. B. Vater glaubt *), kann ich darum nicht glauben, weil man keinen Grund sieht, warum der Sammler gerade diese Notizen ausgewählt haben sollte, (zumal die von Arad); andere waren unstreitig wichtiger, und verdienten wenigstens eben so gut ins Gedächtniß zurückgerufen zu werden.

---

*) a. a. O. S. 187.

Die ursprüngliche fragmentarische Einzelheit unsers Stückes bestätigen die Verschiedenheiten, die sich zwischen seinen Angaben und den frühern des Pentateuchs entdecken, so wie dadurch die Unsicherheit dieser Nachrichten zusammen offenbar wird. — Daß unser Lagercatalog vollständiger ist als die vorhergehenden Angaben, wie denn nicht nur einzelne Lager, als das am Schilfmeer Cap. 33, 10., Daphka und Alus V. 12. 13., und Zalmona und Phunon V. 42. 43., sondern auch alle von dem zu Hazeroth an bis in die Wüste Sin sammt allen Nachrichten über diese ganze Zeit fehlen, können wir nicht sehr in Anschlag bringen; wiewohl es von der Planlosigkeit und Unvollständigkeit der Mosaischen Geschichte zeugt, daß, da doch sonst im Exodus und in diesem Buch Cap. 21. Notizen von den Lagerstätten gegeben sind, dergleichen Lücken gelassen sind. Man könnte diese Verschiedenheit dadurch entschuldigen, daß der Verf. hier habe vollständig seyn wollen, da er vorher mehr auf Begebenheiten, als auf die Erwähnung der Lagerplätze ausging. Allein dann müßte man auch finden, daß der Catalog wirklich vollständig wäre, und daß auch kein Name fehlte, was aber nicht ist: denn außer daß wir die Namen Paran 4 Mose 10, 12., Tabeera Cap. 11, 3. und Kadesbarnea Cap. 32, 8. nicht finden, was mehr eine Namenverschiedenheit seyn

könnte als ein Mangel, (was aber immer die Verschiedenheit der Nachrichten beweist), so ist von dem Lager Ijim an (vergl. V. 44 ff. mit Cap. 21, 10 ff.) eine gänzlich unvereinbare Verschiedenheit, wo die Vollständigkeit auf Seiten der ersten Angabe Cap. 21. ist, die vier Lager mehr hat. Merkwürdig ist V. 2. unsers Catalogs: „Und Mose zeichnete auf ihre Auszüge und Reisen nach dem Wort Jehovahs, und dieß sind ihre Auszüge und Reisen.“ Welche Aufzeichnung meint der Verf.? Meint er das folgende Register oder die Geschichte des Pentateuchs? Wahrscheinlich das erste, wie ohne Zweifel der Zusammenhang lehrt: denn nur an das Folgende kann man denken. Dann hätten wir an diesem Register eine Mosaische Urkunde? Aber warum wäre doch der Verf. von Cap. 21. von ihr abgewichen, da sie als solche die sicherste Gewähr geben mußte? Vielleicht war es auch nur eine Tradition, daß Mose ein Reisejournal aufgezeichnet, welche unser Verf. hier erwähnt, und er selbst schöpfte nur aus der unsichern Tradition, wie jener Verfasser.

V. 50 — 56.

Ein Befehl zur Einnahme des Landes Canaan, zur Vertreibung der Einwohner, Ausrottung ihrer Götzendienste und zur Vertheilung des Landes;

worüber nichts zu sagen, als daß ein späterer Verf. recht gut so schreiben konnte, und daß wir schon ähnliche Darstellungen gehabt haben, 2 Mose 23, 20 ff. und 34, 11 ff., woraus man sieht, daß es ein gewöhnlicher Gegenstand mythischer Bearbeitungen war.

Cap. 34.

Mit dem vorigen Stück hängt die hier gegebene Bestimmung der Grenzen des Landes zusammen. So wie in jener ähnlichen Stelle 2 Mose 23. die Grenzen des Landes angegeben wurden (V. 31.), so auch hier, dort im weitern Umfang das jenseitige Land der drittehalb Stämme mit begriffen, so daß der Euphrath die östliche Grenze macht, hier im engern, dem des eigentlichen Canaans. Wir erinnern uns, daß auch schon 1 Mose 15. bei der Verheißung des Landes an Abraham eine Grenzbestimmung gegeben wurde, (und zwar ebenfalls die weitere); wir sehen also, daß dieß eine beliebte Art mythischer Darstellungen war: (wie alles, Gesetze und Einrichtungen, das Ganze und das Privatwesen betreffend, in die Mythe verlegt wurde, so auch die Grenzbestimmung des Landes); und wir können daher nicht wissen, welches nach dem Willen Moses die Grenzen des Landes seyn sollten. Diese mythischen Darstel-

lungen sind nach dem Zustand einer spätern Zeit (welcher? wissen wir nicht genau) gemacht.

Sonderbar ist, daß hier schon die Namen der Stammhäupter angegeben werden, durch welche das Land vertheilt werden soll (V. 18 ff.), da es bis zu der wirklichen Vertheilung noch ziemlich entfernt ist. Sollte die Tradition wirklich diese Namen aufbehalten haben, so sind sie gewiß aus der Zeit der wirklichen Vertheilung, nicht von einer solchen so unzeitigen Verordnung.

Cap. 35.

Leviten- und Freistädte.

Gehört in die Klasse der Levitischen Einrichtungen, und ist in Verbindung mit den frühern zu beurtheilen. Mit der Anordnung der den Leviten zu ertheilenden Städte hängt die der Freistädte zusammen; und bei der gänzlichen Ungewißheit, in der wir uns über die Entstehung und Ausbildung des Levitismus befinden, läßt sich auch hierüber nichts Entscheidendes sagen. Mir ist genug, in allen diesen Untersuchungen zu zeigen, daß wir auf alles Positive in dieser Sphäre Verzicht leisten müssen, und dieß hoffe ich erreicht zu haben durch die obigen Zusammenstellungen. Jos. 20. 21. werden die hier gegebenen Verordnungen erfüllt, den Leviten werden ihre 48 Städte gegeben, und unter diesen die 6 Frei-

städte ausgesondert: also, wird man sagen, trifft hier alles so gut zusammen, daß kein Zweifel über die Wahrheit und Aechtheit dieser Verordnungen möglich ist. Wir verschieben die Antwort bis zur Kritik des B. Josua, aus der sich ergeben wird, daß es theils ganz nach dem Vorbild des Pentateuchs gemacht und mit ihm in vollkommene Harmonie gesetzt ist, theils daß es in seiner Art eben so mythisch ist, als jener, indem es die Eroberung und Vertheilung des Landes eben so unter das Collectivum Josua zusammenstellt, als jener die Gesetzgebung unter dem Namen Mose.

Nach V. 14. sollen drei Freistädte diesseits und drei jenseits des Jordans seyn, wie es auch Jos. 20. geschieht; warum, da das jenseitige Land schon im Besitz der Israeliten ist, werden diese drei Städte nicht schon jetzt bestimmt, unter Moses Augen? Wirklich läßt dieß ein Fragmentist 5 Mose 4, 41 ff. geschehen, widerspricht aber dadurch unserer Stelle und dem B. Josua, wo diese Städte erst von Josua ausgesondert werden Cap. 20, 8. Wir sehen, wie unsicher diese Nachrichten und wie willkührlich sie sind! Aber eine neue Schwierigkeit verursacht die andere Verordnung über die Freistädte 5 Mose 19. Hier werden nur drei Freistädte angeordnet, und wenn Jehovah des Volkes Gebiet erweitern und ihm

alles Land geben werde, das er ihm geschworen, so sollten noch drei Städte hinzugefügt werden (V. 8. 9.). Sind unter den drei ersten die des jenseitigen Landes (Gilead und Basan) gemeint, und unter den letztern die des eigentlichen Canaan? Aber bei der Verordnung der ersten heißt es V. 1.: Wenn Jehovah dein Gott die Völker ausgerottet hat, deren Land dir Jehovah giebt, und du sie vertrieben und du in ihren Städten und Häusern wohnest u. s. w.; was nicht auf die Eroberung des jenseitigen Landes gehen kann, in dessen Besitz die dritthalb Stämme schon waren. Auch die „Erweiterung des Gebiets" V. 8. 9: läßt sich nicht gut von der Eroberung des Landes Canaan verstehen, das doch das eigentliche Besitzthum des Volkes war. Wer löst diese Widersprüche?

Wäre auch die Anordnung der Freistädte Mosaisch, so wäre noch zu bezweifeln, ob die V. 16 ff. gegebenen Bestimmungen alle ächt seien. Wir haben in unserm Cap. und 5 Mose 19. zwei verschiedene Aufsätze über dieselbe Materie, von verschiedenen Verfassern, nach verschiedenen Zwecken und Beziehungen.

Cap. 36.

enthaltend eine Verordnung, durch die Töchter Zelaphehad veranlaßt, gehört zu Cap. 27, 1—11., und beide Verordnungen sind dem Anschein nach ächt

ra-

traditionell, wenn auch Mose nicht den Ausspruch gethan hat, sondern vielleicht Josua oder der Hohepriester, indem jetzt die Vertheilung des Landes noch ziemlich entfernt war.

Deuteronomium.

Wenn, besonders in dem letzten Buche, die Relationen des Pentateuchs sich zuweilen von dem unleugbar mythischen Charakter zu einem mehr geschichtlichen oder vielmehr traditionellen hinzuneigen schienen, und daher die Freunde der historischen Forschung versucht werden könnten, zur geschichtlichen Ansicht wieder zurückzukehren: so ist das Deuteronomium gleichsam dazu gemacht, alles Historische wiederum aufzuheben, und alles der Mythe und Fiktion wieder zu vindiciren; es ist gleichsam der mythische Schlußstein zu dem mythischen Gebäude des Pentateuchs. Von ihm läßt sich nämlich darthun, daß es ganz allein auf Fiktion beruht und zwar so, daß, wenn die frühern Bücher unter den Mythen traditionelle Data enthielten, hier nicht einmal die Tradition etwas an die Hand gegeben zu haben scheint.

Die theils ermahnenden, theils gesetzgebenden Vorträge Cap. 1—4, 40. und Cap. 4, 44 ff.—Cap. 30, 20. soll Mose gehalten haben jenseit dem Jordan im Gefilde der Moabiter im letzten Monat

des 40sten Jahres. Gegen die Wahrheit dieser Angabe lassen sich die stärksten Gründe anführen, äußere und innere.

Zeit und Ort sind dieselben, wo Mose im 5ten Buch auftritt und wo er im 4ten Buch die letzten Gesetze giebt. Dort 4 Mose 36, 13. ist der Ort so angegeben: „auf dem Gefilde der Moabiter am Jordan gegen Jericho", und 5 Mose 1, 1 — 5. und 4, 46. (die nähern Bestimmungen weggelassen): „jenseit (diesseit) des Jordans im Lande der Moabiter" oder „im Thal gegen Beth Peor im Lande Sihon des Königs der Amoriter." Und was die Zeit betrifft, so ist die nach der Besiegung von Sihon und Og angegeben 5 Mose 1, 4.; und nach denselben Begebenheiten, die 4 Mose 21. erzählt sind, fallen die Capp. 4 Mose 22 — 36. Wir lesen nicht in der geschichtlichen Recapitulation Cap. 1—4., daß nach den letzten Begebenheiten des 4ten Buchs weiter etwas vorgefallen sei bei Lebzeiten Moses. Dieser bereitet sich dort schon zum Tode vor, welches in die letzte Zeit des 40sten Jahres fällt, da Aaron schon Cap. 20. im 5ten Monat dieses Jahres gestorben ist, und nachher erst die Begebenheiten Cap. 21. die Besiegung von Arad, die Schlangenstrafe, mehrere Lager, und die Besiegung von Sihon und Og angeführt werden. Als die Zeit der Promulgation

des 5ten Buchs, wird der 11te Monat des 40sten Jahres angegeben; also 6 Monate nach Aarons Tode, in welchen Zwischenraum alle die mannigfaltigen Begebenheiten des letzten Theils des 4ten Buchs fallen, und kaum Raum darin haben.

Genug, daß Zeit und Ort ungefähr dieselben sind; nun schließt das 4te B. mit den Worten: „dieß sind die Gebote und Rechte, die Jehovah den Kindern Israel durch Mose gab auf dem Gefilde der Moabiter am Jordan gegen Jericho" — also doch wohl alle Gesetze, welche der Verf. wußte: er fand nichts mehr vor, was noch hieher in diese Periode der Mosaischen Geschichte gehörte: er wußte also nichts von allen den folgenden Gesetzen des 5ten Buchs, die in der Moabitischen Ebene gegeben seyn sollen. Uebrigens haben wir schon früher *) wahrscheinlich zu machen gesucht, daß mit dem 4ten Buch ehemals die ganze Mosaische Geschichte geschlossen gewesen, und das 5te B. ein späterer Anhang sey, wie es auch seinem ganzen innern Charakter nach später ist: wir können also gegen die frühern Relationen der spätern keinen Glauben beimessen, und müssen das Urtheil aufstellen, daß, da die frühere Sammlung

*) Bd. 1. S. 267 ff.

nichts mehr von der Gesetzgebung in der Moabitischen Ebene aufgenommen, die ächte Tradition überhaupt nichts mehr davon wußte.

Wenn nun aus innern Gründen bewiesen werden kann, daß Mose weder die ihm hier zugeschriebenen Vorträge gehalten, noch die darin enthaltenen Gesetze gegeben hat: so erscheint ja alles als falsch; dann hat Mose in der Moabitischen Ebene weder diese Reden gehalten und diese Gesetze gegeben, noch überhaupt ist eine historische Veranlassung dagewesen, an welche diese neue Gesetzgebung des 5ten Buchs angeknüpft worden.

Dieser Beweis ist eigentlich schon geführt durch die frühern Untersuchungen von Vater und auch durch die unsrigen über die frühern Bücher. Die historischen Recapitulationen erscheinen ohne weiteres als unmosaisch und als das Werk eines spätern Verf., da sie die Geschichte ganz so darstellen, wie die frühern Bücher, nämlich mythisch: sie sind nach diesen gemacht. Mose würde über seine Geschichte anders gesprochen haben! Ja der Verf. ist noch weit wundersüchtiger, als die der frühern Bücher. — Uebrigens fällt er ziemlich oft aus seiner Rolle heraus: die neuesten Begebenheiten stellt er den frühesten gleich, indem er vergißt, daß Mose zu Augenzeugen spricht; auch läßt er ihn seinen Zuhörern antiqua-

nisch-historische Notizen geben, die nur für die spätern Leser berechnet sind.

Was die Gesetze betrifft, so würde ich ebenfalls alte Dinge wiederholen, wenn ich die Beweise von der Unächtheit und dem spätern Alter der meisten beibringen wollte. Ich glaube überdieß bewiesen zu haben, wenigstens in einigen Parthieen der Gesetzgebung, daß diese aus einer spätern Zeit ist, als die der frühern Bücher, und eigentlich eine neue ist *); und wenn dieß von einem großen Theil der Gesetze nicht erwiesen werden kann, so ist doch die Wahrscheinlichkeit dafür, daß sie auch in eine spätere Zeit gehören.

Diesem allen zufolge können wir das Deuteronomium für nichts weiter halten, als für eine Sammlung späterer Gesetze, durch eine historische Fiktion Mose zugeschrieben. Als die frühern Bücher geschlossen waren, (wenn auch nicht in der heutigen Form), als alle historischen Veranlassungen, an welche Gesetze angeknüpft zu werden pflegten, zumal die Sinaitische Gesetzgebung mehr als zu viel benutzt, und schon gleichsam überladen waren, und als doch eine Menge neuer Gesetze einzuführen und zu sanctioniren war, welches nach der Sitte am besten durch

*) Bd. 1. S. 285 ff.

den Namen Mose geschah, und da überdieß der neue und ganz verschiedene Charakter der Gesetzgebung, der Wahrscheinlichkeit wegen, eine andere Promulgation und Zeit verlangte, als die der frühern Gesetze: so blieb nichts weiter übrig, als die Fiktion, daß Mose noch kurz vor seinem Tode, an der Grenze des bald einzunehmenden Landes, unter neuen Umständen und Verhältnissen, nochmals eine Gesetzgebung promulgirt habe, theils die alten Gesetze wiederholend, theils sie abändernd, theils neue hinzufügend. Es gefiel aber den Verff. dieser neuen Darstellungen, eine neue Manier zu wählen, die sie für eindrücklicher und wirksamer hielten. Sie ließen Mose Reden an das Volk halten, in welchen er mit allem rhetorischen Pathos zu Haltung seiner Gesetze ermahnt, und zur Erbauung der Israeliten die wunderbare Geschichte ihres Auszugs wiederholt.

Aber sollte nicht wenigstens der Cap. 27. angegebenen Verordnung, daß auf dem Berge Ebal Steine errichtet und auf dieselben die Worte des Gesetzes eingehauen werden sollen, etwas historisch Wahres zu Grunde liegen? Dafür scheint zu sprechen, daß Jos. 8. die Ausführung dieses Befehls berichtet ist.

Zuvörderst, da man nach dem Zusammenhang unter den auf diese Steine zu schreibenden „Worten

dieses Gesetzes" nichts anders als die vorhergehenden Gesetze von Cap. 4, 44. an verstehen kann; und da, nach unserer Ansicht, diese Gesetze unächt sind: so müssen wir, um consequent zu seyn, auch diese Aufzeichnung als etwas Unwahres verwerfen: denn ist das Objekt der Handlung falsch, so ist es auch die Handlung selbst. Wenn jene Gesetze des Deuteronomium nicht auf die Steine geschrieben worden sind, was ist denn sonst darauf geschrieben worden? Wir müßten dieß suppliren, und dazu sind wir nicht berechtigt. Und was jene Stelle des B. Josua betrifft, welche die Wahrheit der unsrigen zu bestätigen scheint, so wird sich aus der Kritik dieses Buches ergeben, daß, so wie das ganze Buch mit dem Deuteronomium verwandt und wo nicht von demselben Verf., doch von einem Nachahmer desselben verfertigt ist und in Zusammenhang mit demselben steht, auch diese Stelle in Bezug auf jene gesetzt ist. Wenn Zwei sich beredet haben, etwas zu behaupten, kann man dann hinter die Wahrheit kommen? Ein ähnlicher Fall ist hier. Der kleinste Rest von Gewicht, den die Aussage des Buchs Josua noch haben möchte, wird aber aufgehoben dadurch, daß das 4te Buch, welches, wie schon bemerkt, die letzte Zeit der Mosaischen Geschichte umfaßt, nichts von dieser Aufzeichnung der Gesetze anführt.

Uebrigens ist die mit dieser Aufzeichnung verbundene Feierlichkeit des Segnens und Fluchens auf den ersten Anblick verdächtig; daß ein Theil des Volkes auf dem Berg Garizim, der andere auf Ebal stehen, der eine segnen, der andere fluchen soll, und daß die Leviten die Verwünschungsformel aussprechen sollen, scheint mir eher Levitisch als Mosaisch zu seyn.

Sollte irgend etwas beiden Verordnungen zum Grunde liegen, so ist es durch diese Darstellung so entstellt, daß davon gar nicht mehr die Rede seyn kann, indem es unsern Augen ganz entzogen ist.

Cap. 31 — 34. *).

Eine Fiktion, daß Mose kurz vor seinem Tode (es scheint fast an seinem Todes-Tage; vergl. Cap. 31, 2., wo Mose sagt, daß er heute 120 J. alt sei, und Cap. 34, 7., wo er 120 J. alt stirbt) an Josua eine Ermahnungsrede gehalten und ihm sein Amt übergeben, den Leviten das Gesetzbuch überliefert, mit dem Befehl, es jährlich vorzulesen, dann

*) Daß dieses ganze Stück ursprünglich von Einem Verf. sei, mag ich nicht behaupten, wiewohl Cap. 31, 19. 28. 30. auf Cap. 32. verweiset, und wohl auch C. 32, 48 ff. auf Cap. 34. Jetzt ist es ohne Zweifel als ein Ganzes zu betrachten.

ein Abschiedslied und seinen letzten Segen vor dem Volke gesprochen, und endlich auf Jehovahs Befehl auf den Berg Nebo gegangen und daselbst gestorben, und von Jehovah begraben worden.

In Cap. 31. herrscht eine große Verwirrung. V. 9. schreibt Mose: „dieß Gesetz", (unter welchem der Verf. doch wohl das Deuteronomium verstanden wissen will), und übergiebts den Leviten; V. 22. schreibt er das Lied des folgenden Cap. auf, und V. 24 ff. vollendet er das Gesetzbuch, und übergiebt es den Leviten nochmals, und doch folgt erst nachher das aufgeschriebene Lied. Der Verf., der dieses Buch Mosen zuschrieb und es zweimal bekräftigt, hat sich confundirt. Wenn V. 9. das Buch den Leviten schon übergeben war, so konnte er V. 24. nicht mehr daran schreiben. Zwei verschiedene Verff. anzunehmen, möchte darum nicht gehen, da das Vollenden ככלות V. 24. wahl auf das ויכתב V. 9. zurückweist. Was die Gültigkeit dieses Zeugnisses von der Mosaischen Abfassung des Deuteronomium betrifft, so wäre es wohl unnütz, etwas dagegen zu erinnern. Die Unächtheit von dem Liede Cap. 32. ist längst anerkannt: Sprache, Darstellung und der ganze Inhalt verrathen ein späteres Zeitalter, in welchem die Nation schon zu Grunde gerichtet und die 10 Stämme vielleicht schon im Exil waren: Mose

konnte nicht eine so traurige Vorstellung von dem Schicksal seines Volkes haben. Eben so ist der Segen Moses Cap. 33. die Darstellung eines spätern Dichters, der aber nicht einmal seine Arbeit Mose zugeschrieben zu haben scheint, da er in der Einleitung V. 1 — 5. von Mose rühmend spricht. Sollten ursprünglich die einzeln Segenssprüche einzeln vorhanden gewesen seyn *), so sind sie doch jetzt mit einander und mit der Einleitung vereinigt.

Es war eine eigne Art poetischer Darstellungen, die alten Heroen vor ihrem Tode die Zukunft enthüllen und Segenswünsche aussprechen zu lassen: der Segen Jacobs und dieser Segen Moses sind uns davon aufbehalten; auch Isaaks Segen gehört dahin.

Cap. 34.

Tod Moses.

Schon 4 Mose 27, 12 ff. lesen wir, daß Mose auf das Gebirge Abarim steigen solle, um das Land Canaan zu sehen, in das ihm der Eintritt versagt war, worauf er sterben soll; 5 Mose 32, 48 ff. ist dieser Befehl wiederholt; und hier nun wird er ausgeführt. Der Dichter läßt Mose auf den Berg steigen, wo ihm Jehovah das Land zeigt, ganz nach

*) Vergl. Vater a. a. O. S. 324.

der nachherigen Eintheilung nach den Stämmen Israels. Dann stirbt Mose und Jehovah begräbt ihn, und niemand weiß, wo er begraben liegt *). Der Dichter von 4 Mose 27, 12 ff. ließ es dabei bewenden, daß Mose vor seinem Tode auf den Berg Abarim steigen soll, seinen Tod selbst ließ er unberichtet; aber hier ist die Mythe schon weiter ausgebildet.

So schließt der Pentateuch mythisch, wie er mythisch begonnen hatte, und Mose, der wunderbar Errettete, der wunderbar Auserwählte, der Verrichter so vieler Wunder, stirbt einen wunderbaren Tod.

Mit der Auserwählung Abrahams und der Verheißung des Landes Canaans beginnt das Epos des Pentateuchs, und mit der Erfüllung dieser Verheißung schließt es sich, in sich selbst zurückgehend und sich rundend: „Dieß ist das Land, sagt Jehovah zu Mose auf dem Berge, das ich Abraham, Isaak und Jakob geschworen, sagend: deinem Saamen will ich es geben, ich laß es dir sehen mit deinen Augen, aber hinein wirst du nicht kommen.“

*) Ich sehe nicht, warum man nicht Jehovah zum Subjekt des ויקבר nehmen will, da Jehovah vorhergeht, da er ihm vorher das Land zeigt, und da der Zusatz, daß niemand sein Grab wisse, offenbar eine wunderbare Vorstellung giebt.

Resultate und Bemerkungen.

Unsere Untersuchungen haben gezeigt, daß der Pentateuch von Anfang bis zu Ende eines Theils Mythen enthält, d. h. durch Dichter und Tradition ins Wunderbare und Uebernatürliche gebildete, oft ganz erdichtete Geschichten, und andern Theils unsichere, schwankende, sich oft widersprechende alte Sagen. Eine eigene Klasse machen die juridischen Mythen aus, d. h. Gesetze und Einrichtungen (einer spätern Zeit), die nach einer eigenen zur Sitte gewordenen Fiktion dem Namen Mose zugeschrieben und an die Mosaische Geschichte angeknüpft worden. Fanden sich zwischen diesen Mythen und diesen unsichern, widersprechenden Sagen bisweilen Nachrichten, die das Gepräge einer ächten Tradition zu haben schienen: so können diese den Charakter der Mosaischen Relation überhaupt nicht retten, da sie nur einzeln sind; und andern Theils werden sie durch den Gebrauch, den sowohl die Verf. der einzelnen Stücke, als auch der Sammler von ihnen gemacht haben, ebenfalls zu Mythen erhoben: sie sind so vielfach mit Mythen verschlungen, daß sie nicht mehr einzeln als historische Wahrheiten gel-

ten können: wenn sie auch wahr sind, so sind sie eben so wie Mythen angesehen, aufgefaßt und behandelt worden, und wir müssen sie ebenfalls als Mythen ansehen und behandeln. Der Pentateuch steht jetzt als ein Ganzes da, und zwar nicht bloß dadurch, daß ein Sammler ihn so zusammengestellt, sondern weil er das gemeinschaftliche Produkt einer in einer gewissen Periode herrschenden Dichtung und Behandlung der alten Geschichte ist; als Ganzes aber hat er lediglich eine mythische Bedeutung: gleichsam die Wurzeln desselben stehen im mythischen Boden; nirgends gewinnen wir einen festen geschichtlichen Punkt; Abraham, Jakob, Joseph, der Auszug aus Aegypten, die Gesetzgebung, alle die wichtigsten Momente sind, von der Mythe in Besitz genommen und ihren Gesetzen unterworfen.

Die Geschichte thue daher Verzicht auf diesen Theil ihres Gebiets. Sie verschmäht Dichtungen eben so wie unsichere unlautere Nachrichten, und thut gern auf Nachrichten Verzicht, wo keine da sind, und sucht nicht gegen den Willen des Schicksals Dinge zu erforschen, die jenseit aller Forschung liegen. Sie verschmäht daher jene unsichere willkührliche Methode aus dem mythischen Gewebe dieser Nachrichten die geschichtlichen Fäden herausfinden zu wollen. Wir haben an einzelnen Beispielen

genugsam gezeigt, daß dieser Weg zu nichts als Unsicherheiten und oft zu den größten Ungereimtheiten führt.

Wenn aber nun der Pentateuch als Geschichtsquelle unbrauchbar oder vielmehr als solche gar nicht da ist: so hat er darum nicht seine Existenz und seinen Werth verloren; er gewinnt vielmehr einen höhern. Als Poesie und Mythe betrachtet, erscheint er nun als das wichtigste und reichhaltigste Objekt der wichtigsten und fruchtbarsten Betrachtungen, und in einem andern Sinne auch wieder als das wichtigste geschichtliche Denkmal. Er ist Produkt der vaterländischen religiösen Poesie des Israelitischen Volkes, in welchem sich sein Geist, seine Denkart, sein Patriotismus, seine Philosophie und Religion spiegelt, und ist also eine der ersten Quellen der Cultur- und Religionsgeschichte. So wie wir die Schöpfungsgeschichte der Genesis nicht in der Absicht lesen, um daraus zu erfahren, wie die Schöpfung der Welt in der That und Wahrheit gewesen seyn möge, sondern, von Seiten des Inhalts, um die Vorstellungen des Dichters und seine Philosophie, und, von Seiten der Form, um seinen Geschmack und seine poetische Kunst kennen zu lernen: — so müssen wir die übrigen historischen Mythen nicht darum lesen, um Geschichte daraus zu lernen, son-

dern um aus der Dichtung sowohl als Darstellung den Geist und Charakter der Dichter kennen zu lernen. Abraham ist für uns nicht jener Arabische Emir, der in Canaan mit einer Horde einwanderte, welche die Grundlage und der Stamm der nachherigen Israeliten wurde; sondern er ist für uns ein poetisches Gebild, der von Gott zum Stammvater Berufene, der mit Gott einen Bund machte, als Bundeszeichen die Beschneidung empfing, und im Voraus Besitz nahm von dem heiligen Lande, das einst die Grenze der Israelitischen Theokratie werden sollte, und der auf Moriah, dem künftigen Tempelberge, den höchsten Beweis der Gottergebenheit ablegte, und für alle künftige Geschlechter als Symbol und Prototyp hebräischer Religiosität erschien. Und so ist Mose nicht jener Führer eines Nomadenvolkes, das er aus der Aegyptischen Sklaverei in die Arabische Wüste, und dann in das Land Canaan führte und ihm einige Gesetze gab, die Grundlage seiner nachherigen Staats- und Religionsverfassung: sondern er erscheint uns als der Gott-gesandte Befreier, der, wunderbar erzogen, wundervoll auftrat, durch Wunder sein Unternehmen ausführte; der auf der Spitze des Sinai mit Gott Umgang pflog, seinem Volke göttliche, von Gott geschriebene Gesetze gab, Religion und Staatsverfassung auf alle künftige Zeiten

stiftete, als der Stifter und Urheber des ganzen Hebraismus, als der Name für alles, was heilig, recht und sittlich war, als das Ideal eines theocratischen Herrschers *). — Was ist interessanter, wichtiger, fruchtbarer, zu erforschen, wer Abraham wirklich gewesen, welches seine natürliche Geschichte als eines Nomadenfürsten, welches seine Bildung, sein Charakter und Religion? oder ihn aufgestellt zu sehen, als eine mythische Person, als das Ideal der Religiosität, als den Auserwählten Gottes, in welcher Dichtung sich der Geist des ganzen Volkes abspiegelt? Hier eröffnet sich der Blick auf die ganze Nation und auf seine ganze Bildungsgeschichte, und Sinn und Geist finden Reiz und Nahrung; dort verfolgen wir den großen Strom bis an seine kleine unscheinbare Quelle, die überdieß nicht entdeckt werden kann. Wir verschmähen einen herrlichen, reichen Genuß in der Betrachtung der Mythen und jagen einer kleinlichen Befriedigung der Neugierde nach. Denn was in aller Welt anders ist die Sucht, Dinge erforschen zu wollen, die über der Grenze der Forschung

*) Die Theocratie ist überhaupt mehr ein mythischer Begriff, in die frühere Geschichte von spätern Dichtern hineingetragen, als etwas Wirkliches, an das man in der Gegenwart geglaubt hätte.

schung liegen? Die Geschichte will nicht und kann nicht alles wissen; unendliche Fakta sind für uns verloren, die nie zu unserm Wissen gelangen; so wie wir nun in diesem Falle nicht gegen das Schicksal anstreben und erzwingen können, das zu wissen, was nicht gewußt werden kann: so auch bei dieser Geschichte, wo die Mythe und Poesie einen Schleier über die geschichtlichen Nachrichten gezogen hat.

Was ich für die Behandlung der Hebräischen Mythen fodere, ist nur das, was den Mythen der Griechen und Römer noch immer widerfährt. Man liest den Homer, und fühlt und bewundert seine Schönheit; aber es fällt — Dank der Allmacht seines Genius — Niemandem ein, die Geschichte, die er erzählt, und die ebenfalls wunderbar ist, natürlich, historisch-kritisch, wie man sagt, zu deuten: und doch liegt auch dem Homer wahre Geschichte zum Grunde. Warum will man doch dem Pentateuch nicht dieselben Rechte zugestehen? Er ist ein Produkt derselben Poesie, nur Hebräisch, nicht Griechisch. Fast sollte man glauben, daß der Mangel der Verse ihm so lange die Rechte der Poesie entzogen. — So betrachtet man auch die Griechischen Götter und Heroen als Gebilde der Phantasie und des Glaubens; man bewundert die Statüen der Künstler, und ergötzt sich an den Erzählungen der Dichter: in beiden sucht

man den poetischen und religiösen Sinn aufzufassen; man kann vermuthen, daß Alles irgend einen historischen Grund habe, einige Götter sind vaterländischen Ursprungs und ursprünglich Menschen gewesen, andere sind schon als Götter von Asien herüber gewandert; aber wer möchte die Arbeit übernehmen, diesen historischen Spuren nachzugehen, eine Arbeit, die nie zu sichern Resultaten führt, und uns bloß den Anblick dieser herrlichen Erzeugnisse des Griechischen Genius zerstört, indem sie die organischen lebendigen Ganzen in todte bedeutungslose Theile zerstückelt? Jupiter, wie er uns dargestellt ist durch Kunst und Mythe, der König des Olymps, der Vater der Götter und Menschen, ist doch gewiß ein würdigerer Gegenstand der Anschauung und Untersuchung, als der König von Kreta, der sich göttliche Ehre erworben, über den wir nicht einmal etwas Zuverlässiges wissen können.

Vielleicht lassen sich beide Ansichten vereinigen, so daß man den Pentateuch einmal als Mythe und Poesie betrachtete, das andere Mal als Quelle der Geschichte! Aber außer daß das letztere schlechterdings unzulässig ist nach den Gesetzen der historischen Kritik, wie ich satisam gezeigt zu haben hoffe: so sind beide Ansichten einander so ganz entgegengesetzt, daß die eine die andere nothwendig stören muß.

Während man auf Poesie und Religion reflektirt, kann man nicht auch zugleich jene unselige, alles zerstückelnde Operation der historischen Sonderung vornehmen; dort muß man ein gegebenes Stück als ein Ganzes, organisch in sich selbst verbunden, betrachten; hier muß man trennen, aussondern, zerreißen und zerstören.

So soll also der ganze Anfang der Geschichte eines der merkwürdigsten Völker des Erdbodens für uns verloren seyn? — Und wenn der Verlust noch weit größer wäre, so kann dieß die Wahrheit meiner Behauptungen nicht umstoßen, wenn sie wahr sind. Aber wirklich ist der Verlust nicht so ungeheuer. Jedes Faktum läßt sich von zwei Seiten betrachten, in seiner Erscheinung und seiner Entstehung. Wir müssen zufrieden seyn, wenn wir nur die erste kennen; ja die zweite läßt sich nie vollkommen darthun, zumal in dem Gebiet geistiger Thätigkeit *).

Nun läßt sich die Jüdische Geschichte füglich als Eine Erscheinung ansehen; jedes Volk erscheint auf einem höhern Standpunkt als eine Einheit, das Jüdische aber besonders, weil es nur eine einzige

*) Keine geistige Erscheinung läßt sich erklären, weil jede, obschon veranlaßt und verursacht durch vorhergehende, immer ein Produkt der Freiheit ist.

Beziehung auf die Weltgeschichte hat, nämlich seine Religion und Gesetzgebung. Diese zu kennen in ihren lebendigen eigenthümlichen Gestalt, ist der Zweck der Jüdischen Geschichte. Wenn wir nun auch die Entstehung derselben nicht kennen, und nicht den Gang verfolgen können, den ihre Entwikkelung genommen, (wir könnten es nie vollkommen, auch mit den besten vollständigsten Nachrichten): so bleibt uns doch die Erscheinung selbst übrig, und für diese ist der Pentateuch, als Poesie und Mythe, eine der wichtigsten Quellen.

Manchem wird diese Ansicht für die Ehre der Bibel und der Religion gefährlich scheinen. In welchem Lichte erscheinen die Verfasser des Pentateuchs, wenn sie uns Mythen erzählen, ja sogar selbst erdichten? Sie wußten also, daß sie Unwahrheit berichteten, und entblödeten sich nicht, sie für Wahrheit auszugeben? — Nicht dieß war meine Meinung, wenn ich von einigen Mythen behauptete, daß sie freie Dichtungen seien. Allerdings wollte ich damit sagen, daß nichts Historisches zu Grunde liege; aber nur so wie diese Mythen jetzt vor uns liegen, isolirt und außer Zusammenhang mit dem allgemeinen Volksglauben und der Volkstradition, erscheinen sie als reine freie Dichtungen. Immer, glaube ich, wurde eine Mythe auf die andere gesetzt

(wir haben von dergleichen Nachbildungen Beispiele), eine Dichtung knüpfte sich an die andere, eine neue erhielt sogleich Glauben durch eine ältere, schon autorisirte; und so geschah es auch in der Seele des Dichters: was ihm seine Phantasie eingab auf Veranlassung älterer Dichtungen, erschien ihm sogleich selbst als wahr; diese Dichter waren in ihren Dichtungen selbst befangen; was sie hervorbrachten, war nicht ihr Produkt, sondern das Produkt ihres Glaubens und ihrer Phantasie. Dabei dürfen wir nie vergessen, daß sie schlechterdings kein Interesse für ächte Geschichte und keine Vorstellung von Kritik hatten; die Geschichte war ihnen um ihrer Bedeutung willen wichtig, nicht um ihrer Wahrheit: sie hielten es daher für kein Verbrechen, die Geschichte nach ihrem Zweck umzubilden, oder sie mit Zusätzen zu bereichern. Wir haben so viele Beispiele von etymologischen Mythen gehabt. Ein Name schien einem solchen Dichter von Bedeutung zu seyn, seine geschäftige Phantasie bildete aus demselben eine Geschichte, die irgend einen guten Sinn, irgend eine Beziehung hatte, und er erzählte sie sogleich weiter; es fiel ihm gar nicht ein, daß diese Geschichte als unwahr von keinem Werth sei und nicht erzählt werden dürfe; sie gefiel ihm, sie gefiel dem Zuhörer, und dieser fragte auch nicht darnach, ob sie wahr sei.

Eben so ist es mit den juridischen Mythen. Es war einmal Gewohnheit, den Namen Mose als die Firma zu brauchen, unter welcher alle Gesetze eingeführt wurden; wer einen gesetzlichen Aufsatz machte, zierte ihn mit dem Namen Mose; wußte er doch wohl selbst nicht, wer das von ihm behandelte Gesetz aufgebracht hatte, genug es war Mosaische Gesetzgebung. Selten mögen Priester mit Wissen und Willen diesen heiligen Namen gemißbraucht haben, indem sie selbst die Gesetze fabrizirten, die sie Mose zuschrieben. Die Unterscheidung dieser Fälle ist für uns nicht möglich, auch wurde dieser Betrug gleich durch den Glauben, den er fand, aufgehoben, der zweite Referent solcher Gesetze war schon kein Betrüger mehr: wir können also diese seltenern Fälle ganz fallen lassen, und brauchen uns dadurch das Ganze nicht verunreinigen zu lassen.

Eine andere Frage ist es: wie erscheint nun der Pentateuch, in Beziehung auf unsere Religion, mit der er doch in Zusammenhang steht? Soll ein Theil der Bibel für eine Sammlung von Mythen, Legenden, Mährchen ausgegeben werden? Wird dieß nicht dem Glauben schaden, und der Achtung und Heiligkeit der ganzen Bibel? — Für den Verständigen Eingeweihten, für den Priester, verliert die Bibel weder an Achtung noch an Brauchbarkeit: er weiß, daß wenn auch nicht das Objekt des Glaubens wahr